民國叢書

第四編

·65·



民國叢書

第四編

65

歷史・地理類

古史辨 第一、二册

顧頡剛編著

上海書店

古史辨

顧頡剛編著

第二册

古史辨

第一冊

中華民國十五年六月初版發行
中華民國十五年九月再版發行
中華民國十五年十一月三版發行
中華民國十六年一月四版發行
中華民國十九年十月五版發行

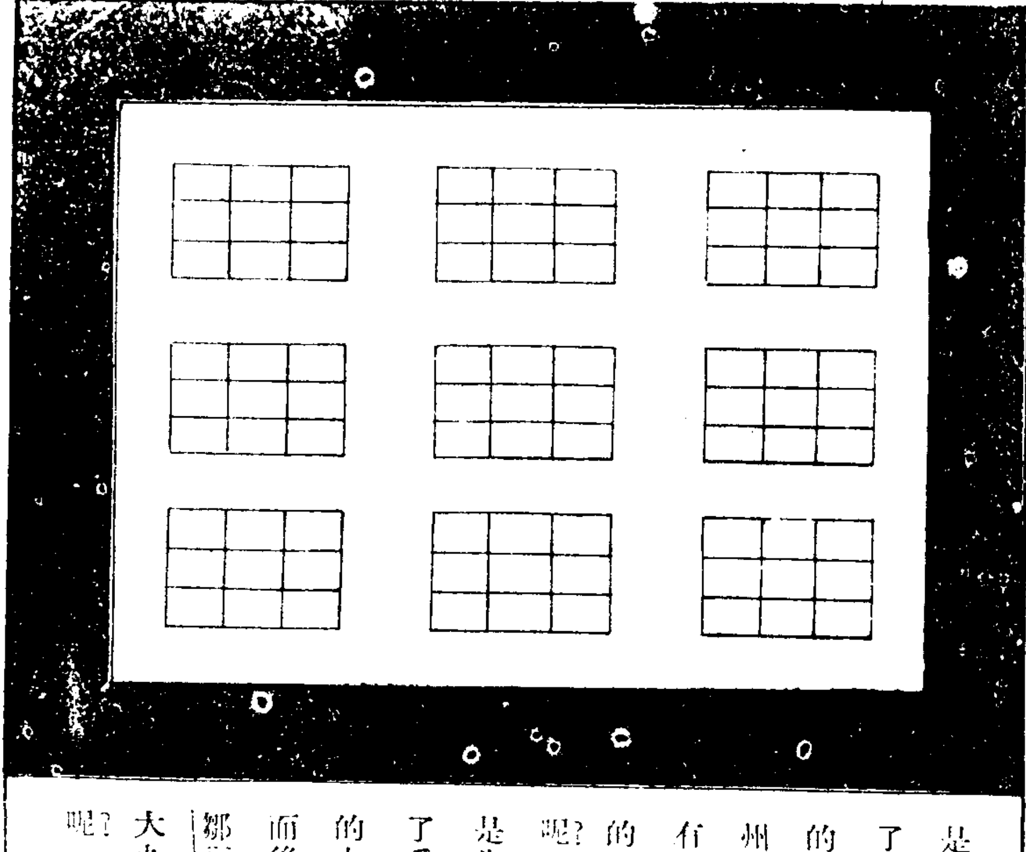
甲種洋宣紙布面精裝本實價貳元肆角
乙種洋宣紙平裝本實價壹元捌角
丙種瑞典紙平裝本實價壹元貳角
外埠酌加郵費

編著者　顧頡剛
出版者　樸社
印刷者　京城印書局　北平和平門內北新華街
總發行者　景山書社　北平景山東街十七號
分售處　北京及各省各大書坊

古史辨

第二冊

中華民國十九年八月出版



是先有了鄒衍的大九州而後有禹貢的九州呢？還是先有了禹貢的九州而後有鄒衍的大九州呢？

或謂曰，『子於尚書之學信漢而疑晉疑唐，猶之可也；乃信史傳而疑經，其可乎哉！』

余曰，『何經，何史，何傳，亦惟其眞者而已。經眞而史傳僞，則據經以正史傳可也。史傳眞而經僞，猶不可據史傳以正經乎！』

或又曰，『晚出之書其文辭格制誠與伏生不類；彙多脫漏，亦復可疑。然其理則粹然一出于正，無復有駁雜之譏。子何不過而存之乎？』

余曰，『似是而非者，孔子之所惡也。彌近理而大亂眞者，朱子之所惡也。余之惡夫僞古文也，亦猶孔子，朱子之志也！今有人焉，循循然無疵也，且斌斌然敦詩書也，說禮樂也而冒吾之姓以爲宗黨，其不足以辱吾之族也明矣。然而有識者之惡之尤甚于吾族之有敗類。何也？吾族之有敗類，猶吾之一脈也。乃若斯人固循循然固斌斌然而終非吾之族類也，吾恐祖宗之不血食也！僞古文何以異此！

『善夫歐陽永叔之言曰，「自孔子沒至今二千年之間，有一歐陽修者爲是說矣！」愚亦謂「自東晉至今，一千三百五十六年，有一閻若璩者爲是說矣！」況乎若璩之前有文正，朱子焉，朱子之前已有吳氏棫焉，文正之後又有歸氏有光諸人焉，其可援之以爲證者不爲不衆矣。嗚呼，先儒先正之緒言具在，其尚取而深思之哉！』

——閻若璩尚書古文疏證第十七——

自序

古史辨第一冊出版了足四年了。在這四年中，朋友們看見我，常常問道，『第二冊出版了嗎？』我只是慚恨，無以回答。實在近數年來，我的生活太忙亂了。四年以前的生活，我已嫌它不適宜於研究學問；哪知近數年來的生活更不適宜於研究學問。自從民國十五年的秋天，受了衣食的逼迫，浮海到廈門，（不到一年，又被學校的風潮驅到了廣州，）從此終日爲教書忙，爲辦公忙，爲開會及交際等事忙，於是我的生命史開了新紀錄了，向來平庸不過的生活中也居然激起波浪來了，擁戴的有人了，攻擊的也有人了；結果逼得我成了對付別人的人而喪失了自己。我常想：照這樣子流轉下去，我至多只有做成一個教育行政家（給人罵起來就是所謂學閥，）這是我能做的嗎？這是我心願的嗎？唉，我十幾年來所爲排萬難以求的是什麼，我能爲衣食的不生問題就忘記了那個目的嗎？年紀一天比一天大，心情一天比一天亂，學問一天比一天退步，這怎麼辦？難道我就這樣地完了嗎？想到這裏，真是痛苦極了；回憶數年前在生計壓迫之下還有空閒讀書的生活，只覺其可歆羨了。於是我立定主意，逃出了南方。逃出來一年之後，這古史辨第二冊就出版了，朋友們再問我時我就可以回答了。這真該謝天謝地的呵！

這一冊的內容，四年前早擬定了，曾在第一冊的後面附了一個目錄：上編是古史問題，中編是經學問題，下編是前代辨僞者的傳記。後來在廈門在廣州又編過幾次，因爲搜集的材料多了，一冊容不下，決定分爲

兩冊，所以這一冊的內容和豫告的有些不同：上編仍為古史問題，中編則改為孔子和儒家問題，下編又改為關於讀書雜志中古史論文和古史辨第一冊的批評。

因為前幾年的生活太忙亂了，所以不能有新的作品給大家看。這一冊所搜集的，我的還是幾篇老文章，別人作的則有很新的，可以彌補我久不繼續努力的缺憾。本冊下編，全是別人對於我的批評，在這些矛盾的論調中，讀者大可看出這個時代的人們對于古史的觀念有怎樣的不同，我們將來工作的進行應當揀取什麼方法。這是很好的思想史的材料，又是很好的史學方法論的材料。許多指正我的地方，我銘感地領受。其有不能同意而不按篇答覆者，一因沒有時間，二因有許多已不成問題了，三因我現在的生活較為安定，如果能讓我在這種生活中過上幾年，我必可有進一步的事實作為解釋，正不必在這沒有成績的現在作斷斷之辨。（我現在自信已捉得了偽古史的中心，只要有時間給我作研究工夫，我的身體又支持得下，將來發表的論文多着呢。）這些批評的文字，只就我所看見的或我的朋友們寄給我的收錄進去，其他失載的想來還很多，只得待以後續補了。（有幾篇是和別種書一起批評的，現在不加刪削，因為借此可以看出近年來史學界的風氣。）

自從本書第一冊出版之後，不能說沒有影響，但不瞭解我的態度的人依然很多。現在趁這作序的機會，略略答述如下：

最使我惆悵的，是有許多人只記得我的『禹爲動物，出于九鼎』的話，稱贊我的就用這句話來稱贊我，譏笑我的也就用這句話來譏笑我：似乎我辨論古史只提出了這一個問題，而這個問題是已經給我這樣地解決了的。其實，這個假設，我早已自己放棄。（見第一冊二二七頁。）就使不放棄，也是我的辨論的枝葉而不是本幹；這一說的成立與否和我的辨論的本幹是沒有什麼大關係的。這是對我最淺的認識。其他較爲深刻的，有下列四項：

第一，說我沒有結論。我以爲一種學問的完成，有待于長期的研究，決不能輕易便捷像民意測驗及學生的考試答案一樣。如果我隨便舉出幾句話作爲我的結論，那麼，我就是僞史的造作家了，我如何可以辨別人所作的僞呢！我要求結論之心，或者比了說這句話的人還要熱切，但我不敢自己欺騙自己，更不敢欺騙別人。責備我的人們，請息了這個想念罷！我是不能滿足你們的要求了！這不是我的不掙氣，使得你們的要求不能滿足，實在這個時代還不容我滿足你們的要求呵！千萬個小問題的解決，足以促進幾個中間問題的解決；千萬個中間問題的解決，足以促進幾個大問題的解決。只要我們努力從事于小問題的研究而得其結論，則將來不怕沒有一個總結論出來。可是在我們這幾十年的壽命裡是一定看不見的了！

第二，說我沒有系統。他們的理由和上條一樣，我的答覆也和上條一樣。系統的完成不是一朝一夕的事，哪裏可以像木架般一搭就搭起來的。不過，有一個你們願意聽的消息報告給你們知道。數年前，我專作小問題的研究，原沒有組織系統的願望。這幾年不同了，因爲在學校裏教授上古史，逼得我不能不在

短時期內建設一個假定的古史系統。現在我很想在古史辨之外更作兩部書，一是古史材料集，一是古史考。材料集是把所有的材料搜集攏來，分類分時編輯，見出各類和各時代中包孕的問題；古史考則提出若干較大的問題作爲系統的研究。這是足以使得古史的材料及辨論都系統化的；不過這兩部書的完工很不容易，恐怕要遲延到我的垂老之年吧。至於古史辨，本是輯錄近人著作，用意在於使大家知道現在的古史學界中提出的問題是些什麼，討論的情形是怎樣，以及他們走到的境界有多麼遠而已，正不須使它有系統。

第三，說我只有破壞，沒有建設。我以爲學術界中應當分工，和機械工業有相同的需要。古史的破壞和建設，事情何等多，哪裏可由我一手包辦。就是這破壞一方面，可做的工作也太多了，竭盡了我個人的力量做上一世也怕未必做得完，我專做這一方面也儘够忙了。而且中國的考古學已經有了深長的歷史，近年從事此項工作的人着實不少，豐富的出土器物又足以鼓起學者們向建設的路上走的勇氣，我不參加這個工作決不會使這個工作有所損失。至於辨僞方面，還沒有許多人參加，頭腦陳腐的人又正在施展他們的壓力（請恕我暫不將事實陳述），如果我不以此自任，則二千數百年來造作的僞史將永遠阻礙了建設的成就。所以即使就時代需要上着想，我也不得不專向這方面做去。

第四，說書本上的材料不足爲研究古史之用。書本上的材料誠然不足建設眞實的古史，但僞古史的發展十之八九在已有了書本之後。用了書本上的話來考定堯舜禹的實有其人與否固然感覺材料的不

够用，但若要考明堯舜禹的故事在戰國秦漢間的發展的情狀，書本上的材料還算得直接的材料，惟一的材料呢。我們先把書籍上的材料考明，徐待考古學上的發見，這不是應當有的事情嗎？再有一個理由：有許多古史是考古學上無法證明的，例如三皇五帝，我敢豫言到將來考古學十分發達的時候也尋不出這種人的痕迹來。大家既無法在考古學上得到承認的根據，也無法在考古學上得到否認的根據，那麼，希望在考古學上證明古史的人將怎麼辦呢？難道可以永遠『存而不論』嗎？但是在書本上，我們若加意一考，則其來踪去跡甚爲明白，固不煩考古學的反證而已足推翻了。

以上四項，都是對於我的『求全之毀。』還有一項，是『不虞之譽。』我出了一冊古史辨，在這學術飢荒的中國，一般人看我已經是一個成功的學問家了，於是稱我爲歷史專家，說到歷史似乎全部的歷史我都知道的，說到上古史似乎全部的上古史我都知道的。唉，這豈不是我想望中的最大成就，不過想望只是想望，哪裏能够如願呢！學問的範圍太大了，一個人就是從幼到壯永在學問上作順遂的進展，然而到了老邁亦無法完全領略，因爲我們人類的生命太短促了，有涯之生是逐不了無涯之知的。何況我對于古史只有十年的功力，對於這方面的知識的淺薄是當然的事呢！我決不是三頭六臂的神人，也決不是『造逡巡酒，開頃刻花』的術士。我只是一個平常人，只能按步就班地走，只能在汪洋大海中掏得一勺水呵！所以這種不虞之譽，實在還是求全之毀的變相。這種非分的頌揚，實在即是慘酷的裁制。

我現在誠摯地自白：我不是一個歷史的全能者，因爲我管不了這許多歷史上的問題；我也不是一個上古史專家，因爲眞實的上古史自有別人担任。我的理想中的成就，只是作成一個戰國秦漢史家；但我所自任的也不是普通的戰國秦漢史，乃是戰國秦漢的思想史和學術史，要在這一時期的人們的思想和學術中尋出他們的上古史觀念及其所造作的歷史來。我希望眞能作成一個『中古期的上古史說』的專門家，破壞假的上古史，建設眞的中古史。所以，我的研究的範圍大略如下：

(1)戰國秦漢人的思想及這些思想的前因後果；

(2)戰國秦漢間的制度及這些制度的前因後果；

(3)戰國秦漢間的古史和故事的變遷；

(4)戰國以前的書籍的眞面目的推測；

(5)戰國秦漢間出來的書及古書在那時的本子；

(6)戰國秦漢人講古籍講錯了的地方及在此錯解之下所造成的史事。

我承認我的工作是清代學者把今古文問題討論了百餘年後所應有的工作，就是說，我們現在的工作應比清代的今文家更進一步。從前葉德輝（他是一個東漢訓詁學的信徒）很痛心地說：

> 有漢學之攘宋，必有西漢之攘東漢。吾恐異日必更有以戰國諸子之學攘西漢者矣！（與戴宣翹校官書，翼教叢編卷七）

想不到他的話竟實現在我的身上了！ 我眞想拿了戰國之學來打破兩漢之學，還拿了戰國以前的材料來打破戰國之學：攻進這最後兩道防線，完成古代學者所未完之工。 這可以說是想從聖道王功的空氣中奪出眞正的古文籍，也可說是想用了文籍考訂學的工具衝進聖道王功的秘密窟裏去。

其次，在古文籍中不少民族的信仰，民衆的生活，但是一向爲聖道王功所包蒙了，大家看不見。 我又很想回復這些材料的本來面目，剝去它們的喬裝。

所以我的工作，在消極方面說，是希望替考古學家做掃除的工作，使得他們的新系統不致受舊系統的糾纏；在積極方面說，是希望替文籍考訂學家恢復許多舊產業，替民俗學家闢出許多新園地。

這是我的大願，但這個大願能達到與否我不敢說，我只敢說我將向此目的而永遠致力。 謝謝許多人；你們不要對於這個未成功者作成功的稱譽，替他欺世盜名，害得他實受欺世盜名的罪戾；你們也不要對於這個未成功者作成功的攻擊，把全國家之力所不能成事者而責備於他一人之身，把二千數百年來所層纍地構成且有堅固的基礎者而責望他在短時期內完成破壞的工作，逼得他無以自免於罪戾。 你們如果同情他的工作，應自己起來從工作中證明他的是；你們如果反對他的工作，亦應自己起來從工作中證明他的不是。 只要大家肯這樣，古史問題的解決自然一天比一天接近，他也不致因包辦而失敗了！

顧頡剛。

十九，八，十，于燕京大學。

古史辨第二冊目錄

中編(起民國十二年，訖十七年七月)

下編（起民國十四年，訖十八年）

古史辨第二冊上編

六五　秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像　顧頡剛

（十五，六，一，在北京華文學校演講。載十五，六，廿一，孔德旬刊第三十四期；又十六，十一，一，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第一期）

我們往往有一種誤解，以為中國漢族所居的十八省從古以來就是這樣一統的。這實在是誤用了秦漢以後的眼光來定秦漢以前的疆域。我這一次講話要說明的意思，就是：秦漢以前的中國只是沒有統一的許多小國；他們爭戰併吞的結果，從小國變成了大國，纔激起統一的意志；在這個意志之下，纔有秦始皇的建立四十郡的事業。

夏朝的史，我們知道的沒有多少。從尚書上看起來，它是商朝以前的一朝。但我們與其稱它為一朝，還不如稱它為一國。詩經的商頌裡說商在玄王時已經很興盛了，到相土時更興盛了，到湯時，國勢像火一般的旺烈，伐滅了韋顧二國之後，再打昆吾和夏桀。可見商在湯以前本是一個很大的國，和夏國是並立的。後來人說湯是桀的臣子，以臣伐君，這不過是用了後世的事實推想古代罷了。在那時的許多國中，或者夏國的文化程度特別高，所以後來就把「夏」字當作高貴的人種講，用來別于蠻夷的劣等人種。

夏國建都的地方，以前都說在山西南部的安邑縣。但我們沒有發見過那時的東西，所以現在還不能

斷定。 商國的都城，說是在河南東部的商丘縣，中部的偃師縣，北部的淇縣。 光緒二十五年（西曆一八九九）淇縣北面的安陽縣發見了商末的甲骨卜辭，在這上面我們可以知道他們的國土是河南的中部，北部和山東的西部。 近來考古學家從出土的銅器上研究，知道他們已經游牧到直隸的保定了。 孟子上說，『夏后，殷，周之盛，地未有過千里者也。』 商頌上說，『邦畿千里，惟民所止。』 可見他們的國土都是不大的。 其餘的小國非常散亂。 他們對于大國，只須表示一種名義上的服從便行。 所以商頌上說，『昔有成湯，自彼氐，羌，莫敢不來享，莫敢不來王。』 商國原不想奪他們的土地，成統一的事業呢。

周國是在陝西中部興起來的，大約就是氐羌中的一種。 國語裏說，『我先王不窋自竄于戎狄之間，』可見周人並不諱言自己的民族是戎狄。 周是姬姓，他們和姓姜的常結爲婚姻。 詩經裡面紀周人的祖先，后稷的母是姜嫄，公亶父的妻是姜女，太王的妻又是周姜，幫周武王打天下的又是姜太公。 姜，即是羌。 尚書中的牧誓也說周武王帶了羌人伐商。 可見他們實在算不得『諸夏』，不過後來進了中原，自纔以爲諸夏罷了。 他們沿了黃河往東發展；把商國打滅後，就在河南洛陽建立了一個東都。 我們若用現在十八省的眼光來看，洛陽原在中央，如何可以看作東部呢！ 這可見他們要求得到的土地並不很多，他們的慾望是容易滿足的。 但是，他們有一件發展勢力的特別方法，就是封建。

他們把自己的家族和姻親封到王畿以外做國君，小的占着幾十里地，大的一百里地。 這些一來，他們的勢力就分散到各處了。 例如山東有齊和魯，直隸有燕，山西有晉和霍，河南有衞和蔡。 可是他們的勢力

依然在黃河兩岸，達不到長江。他們何嘗不想發展到南方呢，只因當時南方的楚民族勢力正強，發展不出來。周昭王南征沒有回國，恐怕便是戰死的。周也試封了幾個諸侯到河南的南部和湖北的北部去，但到春秋時就都給楚國滅掉了。所以論其實在，周朝時候的中國，只有陝西，河南，山東三省和山西，直隸兩省的南部。

但即在這幾省中，蠻夷戎狄還是很多的。陝西是周民族的根據地，但犬戎強盛了，就把他們趕出陝西了。洛陽是周的京城，但春秋時又給揚拒泉皋之戎打進去了。衛國在懿公時，也是給狄人打滅的。一部左傳，其中差不多有半部是『楚國北侵史』。齊桓公晉文公一班霸主所以給人稱讚，原為他們能率領了諸夏而抵抗蠻夷的侵陵之故。在那個時候，大家但有種族觀念而沒有世界觀念，只覺得最高的功業是『尊王攘夷，』最不幸的事情是『蠻夷猾夏，』最好的社會教育是『用夏變夷。』

那時中國的國家情形，實在是很簡陋的。在左傳上看，最小的城周圍不過一百丈；衛國給狄人滅掉之後，遺民遷國，男女共只有七百三十人。可見這時的國家彷彿是現在的村莊。只因他們的文化比一班土人（蠻夷）高，所以他們的勢力會得逐漸發展，開闢了許多地，融化了許多異族。

當初封建時，各國的土地原是很小的；後來他們自己着力開拓，大國就有了幾百里或幾千里地。像春秋的鄭，戰國的韓魏，雖也強盛過一時，但因處在腹地，四面都有別的強國擋住他們的路，所以不能有多大的發展。只有齊國可在海邊上開拓，燕國和晉國可向北邊開拓，秦國可向西方開拓，楚國可向南方開拓，所以

到了戰國，就成了幾個極大的大國，比夏商周一概大了。因為他們的國大了，富饒得很；又因彼此爭競，食客，游士，學者天天絞腦汁想出許多新鮮的議論，做出許多新奇的事業，將士又出力打仗，打通了許多道路，所以那時的文化非常發達，而且灌輸得很普遍的。在這種狀態之下，自然把種族觀念漸漸地淡了下去，無形中把『中國』一個名詞放得很大，凡是七國的疆土都變成了中國了。以前商頌裡說，『邦畿千里，肇域彼四海，』看四海僅僅千里，那時的天下是何等的小。春秋時，齊桓公去打楚國，楚王派人對他說，『君處北海，寡人處南海，不虞君之涉吾地也！』齊國在山東，齊桓公到的楚國境還是在河南的中部，然而已經有南海北海之別了，這天下也是何等的小。到了戰國，孟子就說『今四海之內方千里者九，』這戰國時的四海比了春秋時的四海真遠得多了。因為那時的四海以內有九個方千里的地，所以就有了九州之說。

禹貢上的九州，一般人都認為夏朝的制度。其實夏國的地盤只占得黃河的一角，哪能有這樣偉大的計畫。九州乃是戰國的時勢引起的區畫土地的一種假設，這種假設是成立于統一的意志上的。因為是假設，所以各人所說的不必一樣。我們在古書上已經找得四種不同的九州了。呂氏春秋上明白說道，『河漢之間為豫州，周也。兩河之間為冀州，晉也。河濟之間為兗州，衛也。東方為青州，齊也。泗上為徐州，魯也。東南為揚州，越也。南方為荊州，楚也。西方為雍州，秦也。北方為幽州，燕也。』這樣清楚的話，倘沒有一個人肯信。他們總以為九州之名是禹定出來的，各種不同的九州是商周時改的制度。

他們這樣的沒有歷史智識，把戰國的疆域認做了夏商周的疆域，在我們看來實在覺得可笑。但我們

且不要笑他們，我們須知道中國的能彀統一就靠在這個荒謬的歷史見解上。因為必須有了這個『向來統一』的觀念纔可把種族的成見消融，把中國的土地作成一個有組織的聯合。向來中國人看吳越人的文身雕題，聽楚國人的鴃舌之音，總覺羞與他們為伍。自從有了九州之說，大家以為我們和他們本是一家人，不過住得遠了，大家生疏罷了。這一來，諸夏和蠻夷就有了先天的感情了。加以各國的祖先都聯串到一條線上，使得人人都成了黃帝的子孫，彼此間的情誼便更親密了。現在號稱『五族共和』但總不能引起漢族人對于滿，蒙，回，藏等族的情誼，只因漢族人一向知道他們是『番邦』，胸中橫梗着不能親善的見解之故。倘使現在漢族人也和古人一樣地缺乏常識，聽了偽造歷史的人的說話，相信滿蒙等地方都是黃帝堯舜的天下，相信那邊的人也都是黃帝堯舜的子孫，那麼他們看滿蒙的眼光就會同十八省一樣，五族就眞可以共和了。

古人能有這種統一的觀念，實在是很不容易的，因為他們為了統一的工作已經受盡了苦痛了。一部左傳，人家說它記述的全是些戰爭，應當喚作『相斫書』。但春秋時的戰爭原是很小的，看左傳所記，差不多打了一半天就決定了勝負了。到了戰國，方有許多大戰。我們在史記上看，可以見到一坑便是數十萬人。一班熱心救世的人看得難過極了，要想抑制國君的慾望，就痛罵『以力服人』，推崇『以德服人』，於是堯舜禹湯一班古人就成了道德的模範，儒家的理想就都成了堯舜禹湯早已行過的『王政』。孟子就是這樣的一個好例。他到處勸國君行王政，說行了王政百姓自然會得『襁負其子而至』。他痛罵一班

戰將和開闢土地的人，說他們是『民賊，』是『率獸而食人，』『罪不容於死』的。但在這個强權世界之中，哪一個國君能聽他的話呢！

因爲那時的疆域日益擴大，人民的見聞日益豐富，便在他們的思想中激起了世界的觀念，大家高興把宇宙猜上一猜。莊子上說，『計四海之在天地之間也，不似礨空之在大澤乎？計中國之在海內，不似稊米之在太倉乎？』這是充其量的猜想，把四海與中國想得小極了。

莊子上的話還是很空泛的，騶衍說的纔是具體的解答。騶衍是齊國人，大約生於耶穌紀元前三世紀。齊國人因爲住在海邊，所以很能說『海話。』莊子逍遙篇說的大鵬，就是引的『齊諧。』齊諧說，鵬飛往天池時，它在水面上一拍就是三千里，它在雲中盤旋一下就是九萬里，一飛就要六個月歇一歇。這眞是孟子上所說的『齊東野語』了！騶衍的著述，史記上說有十餘萬言，可惜都失傳了，只有在史記上的一篇小傳裡還保存得一點。傳裡說他是喜歡從小物推到極大的，彷彿看見了一杯水，就可把它放大放大，放成了一個海。他會從當世推到極古，從中國推到極遠。從當世推到極古的一項，史記上沒有說出是怎樣的，但看緯書所載（緯書中雜有騶衍一派人的思想，）說從天地開闢到春秋西狩獲麟之年（西歷前四八一），共計二百二十七萬六千年，分作九頭，五龍，攝提，合雒等十個紀。這種思想很富於歷史的想像力，可惜不曾作正式的研究。

從中國推到極遠的一項，史記上記載了一點。他說，中國叫做赤縣神州，是全世界八十一分中的一分。

禹的九州只是在赤縣神州內再分畫的，不得稱州。像赤縣神州這樣大的九個，方是九州，合爲一大州；有裨海環繞着。這樣的大州共有九個，大瀛海環繞其外，始是『天地之際』。照他所說，我們可以擬出一個圖，如下：

（天地之際）

大瀛海

裨海

裨海

大九州之一

大九州中之九州之一

赤縣神州（中國）中之九州之一

大瀛海

（天地之際）

赤縣神州在大九州中之何方，書上沒有說，今姑假在中央。

這是很分明的從禹貢的九州推了兩次推出來的。照這樣說，禹貢裡的一州僅僅占着全世界的七百二十

九份之一了。

因爲齊國人有了這種想像，所以他們就有航海覓地的事業。他們航海的題目是求神仙。紀元前四世紀，齊國的威王宣王，燕國的昭王，聽了方士的話，派他們到海中求三神山。方士說，三神山名蓬萊，方丈，瀛州，上面全是用金銀建造的宮殿，藏着不死之藥，仙人住在裡面。船沒有到岸時，望去像雲一般的燦爛，但快要靠岸時，船就給風吹去了。因爲上面有不死之藥，所以國王總肯派人去尋。因爲去的船總給神風吹開，所以不死之藥永遠得不到。秦始皇一統之後，又派徐福去尋。徐福說，要帶了童男童女去方可尋到，他就發了童男童女三千人與他。現在日本有徐福的墳墓，或者他航海到了日本，就令童男童女自相婚配了。這種航海求仙的事情，到漢武帝時還有。可惜中國的史書向來不注意這種事實，所以很難得看見。正如南洋羣島，福建廣東人去的極多，也極早，但歷史的記載是很不容易找到的。

山海經也是那時的作品，它是合着記載和想像的一部地理書。山經方面，分爲南，西，北，東，中五經。中山經裡的山在今山西，河南，陝西，湖北，湖南，四川等省，可見作者指定的中央原是很大的。南，西，北，東四方面都推得很遠，有許多山簡直不知道在什麼地方。書中記的奇怪的鳥獸和草木很多，又有許多神靈。神的形狀，或是鳥身而龍首，或是龍身而鳥首，或是馬身而人面，虎文而鳥翼。這些神出現時，或要有暴風雨，或要有兵災，或要使國家受損失。總之，這些神都是怪物一類的東西，不像後世的神以保民護國爲職務的。海經上面更奇怪了，有貫胸國，羽民國，交脛國，岐舌國，三首國，三身國，一臂國，無腸國，大人國和小人國等。這都

可以看出他們對于世界的想像：世界是怎樣的神秘而新奇呵！以前這書是有圖畫的，並且有整幅的畫畫在牆壁上的，可惜後來都失傳了。現在小孩子講神仙鬼怪的故事，還說是『講山海經』，可見這書極受民衆的歡迎。

那時的人敢于放膽思想，所以常有很聰明的話。尚書緯考靈曜說，『地恆動不止而人不知，譬如人在大舟中，閉牖而坐，舟行而人不覺也。』這似乎已經承認地是一個行星了。

這一方面的材料，以前人只以為是些空想，不屑去研究，所以不曾整理過，我們要知道它很不容易。現在且回說到中國的統一上。

秦始皇滅了六國，又略取廣東廣西等地方，分全國為四十郡。到漢武帝時，北伐匈奴，西通西域，東平朝鮮，南開西南夷，地方比秦始皇時更大了。漢族的武功，要算那時為極盛。但何以後來武功就低落，疆土就不能再開拓了呢？這裡邊自有許多複雜的原因。我敢說在思想上至少有一項原因是很重要的，就是為了尊重儒家，給德化之說征服了。這只要看漢書上賈捐之議棄珠崖的一段話便可明白。

漢武帝平了南越，在廣東瓊州島立珠崖郡。珠崖人不服，屢次造反。朝廷上許多人都主張舉兵攻打，賈捐之不贊成。他道『以堯舜禹三聖之德，地方不過千里，但是臣民何等的快樂。秦始皇專要開闢土地，天下就反叛了。漢武帝用兵的時候，四方起來的盜賊也很多。現在把兵丁趕到海中去打仗，那邊的氣候是很潮濕的，又有許多毒草和蟲蛇，恐怕珠崖未平，我們的戰士倒先死了。這種地方，本不是衣冠文物之邦，

禹貢和春秋也都沒有提到，棄了不足惜，不打也不會損失我們的威望的。』漢元帝聽了他，就把珠崖丟了。這種寬洪的度量，戰國的國王和秦始皇漢武帝一輩人都是不會有的，但儒家卻是要竭力學到的。淮南子中說舜命禹攻打有苗，打不下，禹便班師回朝，勸舜修德威化他們。舜聽了他的話，在兩階上舞着干羽。過了七十天，有苗就自己來投順了。（僞尙書大禹謨本之）論語中說季氏要伐顓臾，孔子不以爲然，說道，『遠人不服，則修文德以來之。』這些不都是棄珠崖的事實所根據的學說嗎？總之，儒家的學說是勸人節縮慾望的，他們只要使得百姓安寧，不希望地方占得大。從此以後，漢族便常爲他種民族所征服，至多不過是恢復九州再不想擴張領土了。

六六　評『秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像』

傅斯年

（十六，十一，八，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第二期）

頡剛兄：

今天把你一向給我的信，從頭『編年』一看，覺其中或者不會有信失去。我共收到你六封快信，最末一封爲十一月十八論孔子，對麼？現在分條從頭一一細答，因以前信每不盡意也。

我對于你的『秦漢統一的由來和戰國人對于世界的想像』有下列意見：

（一）你這個古疆域小的一個中心思想，自然再對不過。這篇文章却並未提到『統一的由來』若

謂有個大的世界觀念便能統一，則從無是說。

（二）我對于你的古史辨美中不足之一，是看你說殷頗有『扶得東來西又倒』之勢。殷誠然不是一個一統天下，誠然還不如成周，但也決不會僅等于昆吾大彭。殷的疆域，東邊『海外有截』，西邊伐鬼方，到了甘肅境，北邊你已承認他游牧到了直隸的保定。而且敵國之周都那樣稱他，連曰大商，大商，眞像克殷才定了天下樣的。我們在這些地方，應該充量用尚存的材料，而若干材料闕的地方即讓他闕着。此文中你說商，也未免有與古史辨中同一趨勢。

（三）『知道他們已經游牧到直隸的保定了』，此句似應于『他們』下加『至少』二字，因爲找出證據來者可斷其爲有，不會找出證據來者亦不能斷其爲無。

（四）你引孟子『夏后殷周之盛』一段話，甚悖你辨古史的原則。你正是去辨這些話哩！孟子的歷史說，即是你所去辨的累層地中之一層。『湯七十里，文王以百里』一流話，泛言之，則是『夏后，殷周之盛，地未有過千里者也』，顯然不合事實。

（五）『姜』『羌』是否一字，似乎我們尙未得證據。

（六）左傳的文句，最不宜乎固執去用，因爲今本不知經過多少手也。『君處北海，寡人處南海，』豈必是當時楚王之言，誠恐是國語中語來語去之語耳。且楚在齊桓時幷不處南海，待楚滅越後方眞正處南海。

（七）你說『因爲那時四海以內有九個方千里之地所以就有了九州之說』這話我想不見得如此。九本是一多數詞，如汪中所舉例。但卽令九州之『九』由『方千里者九』來而九州之之『州』是從那裏來的呢？孟子這句話實在太糢糊。當時的七國中齊，燕，趙，秦，楚俱不止千里，秦楚竟過三四千里，而韓魏不及千里。且那兩個千里是誰呢？當時的小國周，衛，魯俱遠不及千里而宋也不及，中山總是爲人分來分去的。州一個觀念，必是一個海國的觀念。『州』『島』恐本是一個字，只是『方言的歧異』用久遂有兩義。故禹貢一面言州，一面言『島夷皮服』。州在詩尙是島之義。渚，島，州，皆舌頭發音也。如九州之觀念不起于海邊人民，則應云『九宇』，『九有』，『九方』而不應云『九州』。我久疑此小九州之故說亦起于齊。去年告M. Pelliot，他云州島一字甚可能，在 Veda 中，大陸與島嶼亦是一字。今春找到 Angust Conrady 二十年前一文名『紀元前六世紀印度在中國之影響』，於此一點甚致疑。他說州之觀念及推小至大之瀛海環州均見于 Veda，當是由印度到中國。但此涉想之無稽甚顯然，如由印度來，何不先至秦而反至齊？且此傳說之見於 Veda，究竟是原印度日耳曼人的思想呢，或者是印度土物？如是印度土物，則 Veda 此說亦是借自被征服之民。如是原印度日耳曼人的思想，則原印度日耳曼人亦並非島夷，焉得發明此思想。且此思想並不同見于希臘及日耳曼的早年神話，故此思想甚難謂之爲『Vedic 印度的』，充量亦僅是印度早年土物。或者當年印度東南一帶，南洋諸國，已直到中國的青營。有此一種 Cosmology 之傳說，其流入印度日耳曼人者，遂入 Veda，流入齊國者，遂有九州，大九州之說也。『齊國

的鄒』有此說，甚可長想。兄謂因爲『齊國人有了這種想像，所以他們就有航海覓地的事業』，這話適得其反；因爲他們有航海覓地的事業，所以他們才有了，或從別人得了這種想像。古代齊國海路交通是大而早的。法顯回來由青州上岸。孫權要伐遼東，竟佈置海征的計畫。漢文，景，武時，南越和匈奴能相策應。而殷之相土，已戡定了海外一塊地方。大約齊之海上交通是史前世的事啦。

（八）徐福與日本一段故事，當是日本人當年慕漢族而造之謠言，與造神武天皇等一以漢家皇帝之號出于一個心理。

（九）山海經怕是很後的書，何以你不疑他一下呢？

（十）『那時侯人敢於放膽思想，所以常有很聰明的話。尚書緯考靈曜說，「地恆動不止而人不知；譬如人在大舟中，閉牖而坐，舟行而人不覺也。」這似乎已經承認地是一個行星了。』我想放膽思想只能有很荒唐的話。當時的一般陰陽家，讖緯論者，每是有些方技的。他們却是看實的觀天。看天的人見星一夜起東落西一回，而其中有以年變位置者，地動之一種想像甚可有。所難者說明此天系統耳。歌白尼，蓋理律，均是說明此系統者。至于地之動一種涉想，即巴比倫之牧童怕也必有想到者矣。且地動與認地是行星亦並不是一事。

（十一）『但何以後來武功就低落，疆土就不能再開拓了？』你的答案是『尊重儒家，給德化之說所征服。』我想後來漢家皇帝何以不再拓土，不是由于德化之說。我於此有一甚複雜的議論，此時寫下果

數千字。待下次作一次長談罷。

（十二）我總覺得你這篇文裏與在古史辨上，頗犯一種毛病，即是凡事好爲之找一實地的根據，而不大管傳說之越國遠行。如談到洪水必找會稽可以有洪水之證，如談到緯書便想到當時人何以造此等等。其實世界上一些寓言（Parables），一些宇宙論（Cosmologics），每每遠到數萬里。洪水之說，今見之于Genesis者，實由巴比倫來。其在巴比倫者由何來今不可得而考。緯書上一些想像，及洪水九州等觀念，我們不可忘傳說走路之事也。漢陰陽家多齊人，而制歷者或有外國人，二百二十萬年及顓頊諸歷焉知非中央亞細亞流入者也？如必爲一事找他的理性的事實的根據，每如刻舟求劍，舟已行矣，而劍不行，鑿矣。

弟斯年，十五年十二月七日。

六七　評顧頡剛『秦漢統一的由來和戰國人對于世界的想像』

張蔭麟

（十七，二，廿七，大公報文學副刊第八期；又十七，三，六，中山大學語言歷史學研究所週刊第二集，第九期）

顧君此文大意，謂三代國境不出黃河兩岸，『九州乃是戰國的時勢引起的區劃土地的一種假設，』『因爲那時四海之內有九個方千里的地，所以就有了九州之說，』因斷定禹貢爲戰國所作，並謂戰國人認當

時之疆域爲三代之疆域，賴此謬誤之歷史見解，消除種族之成見，故能有秦漢統一之業云。此文傅斯年君曾有評論（見該刊第二期），指出小節之錯誤甚多，茲概不贅述。然顧君此文尚有數大謬誤，爲傅君所未見及者。

（一）三代王畿之狹小，自是事實；然王畿與全國境域不容混爲一談。春秋以前，王朝之勢力及其與長江流域諸國之關係，吾人決不能據春秋時之情形推斷，因國勢之消長及領域之伸縮，爲歷史上所恆有事也。九州之劃分，遠在戰國之前，器物上及史籍上證據鑿然，烏能抹撥。

甲，齊侯鎛鐘『虩虩成唐（湯）……有敢（嚴）在帝所，博受天命，咸有九州，處禹之堵。』

乙，商頌玄鳥『宅殷土芒芒，古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。』

丙，商頌長發『九有有截，韋顧既伐，昆吾夏桀。』

丁，左傳哀公四年『士蔑乃召九州之戎。』

戊，左傳宣公三年『王孫滿對曰「……昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物。」』

己，國語，『共工氏之伯九有也，其子曰后土，能平九土。』

左，國之文，顧君自可指爲戰國人之臆測，然商頌，齊鐘，豈亦戰國人所僞造歟？（商頌，據王國維所考，乃西周中葉人所作；齊鐘從字形上推定，亦春秋時物。）如是普通之證據，曾不覆按，而信口疑古天下事有易於此者耶！吾人非謂古不可疑，就研究之歷程而言，一切學問皆當以疑始，更何有於古；然若不廣求證據而擅下

斷，案立一臆說，凡不與吾說合者則皆僞之，此與舊日策論家之好作翻案文章，其何以異！　而今日之言疑古者大率類此。　世俗不究本原，不求眞是，徒震於其新奇，遂以打倒偶像目之；不知彼等實換一新偶像而已。

（二）顧君謂『商頌裏說「邦畿千里，肇域彼四海」，看四海僅僅千里，那時天下是這樣的小。』　顧君於商頌玄鳥中如此淺白之句竟未能通其義，眞足使人駭訝。　按此段全文云，『邦畿千里，維民所止，肇域彼四海。　四海來假，來假祁祁，景員維河。』　說文，『畿，天子千里地，以遠近言之則言畿。』　然則畿乃國境之一部分而非其全部也。　此言四海非指四海之本身，乃指四海以內之一切國，（故云『來假』）四海正與邦畿相對，謂邦畿以外，四海諸國皆來朝獻也。　若以邦畿與四海爲一，則不獨文字上無此詁，且原文竟不可通矣。

（三）顧君謂秦漢以後武功之低落，在思想上以儒家德化之說爲重要原因。　關於此點，吾無間言。　然顧君於漢元帝從賈捐之議棄珠崖之事，謂『這種寬洪的度量，……秦始皇漢武帝一輩人都是不會有的，』此點雖無關大體，然此言實乖歷史常識。　按武帝晚年亦深悔早年之遠略；其罷輪臺設尉之議，實與元帝之棄珠崖同調。　故班固謂『末年遂棄輪臺之地而下哀痛之詔，豈非仁聖之所悔哉！』（漢書西域傳贊）　讀者或顧君如欲知此詔，可檢漢書西域傳渠犁城條，茲不贅引。

六八　致大公報文學副刊函（節錄）

于鶴年

（十七，三，十九，大公報文學副刊第十一期；又十七，五，九，中山大學語言歷史學研究所週刊

大報文學副刊第八期廣東中山大學語言歷史學研究所週刊第一集一文，對於顧頡剛君之三代國境不出黃河兩岸之說有所批評，殊爲史學研究上有興趣之事。文中之所駁議，間有鄙意未敢十分贊同者。

顧君謂『九州乃是戰國的時勢引起的區劃土地的一種假設。』駁議以爲『九州之劃分遠在戰國之前，』並舉齊侯鎛鐘及商頌，左傳國語之文六項以爲之證。吾人所應注意者，顧君主張九州乃『一種假設』而駁議中所謂『九州之劃分』爲實際的劃分，抑爲假設的劃分，未曾顯言。如爲後者，以下不侵所言自成辭費。如爲前者，則不得憚煩而不討論之也。

立說貴有證據，而證據之本身亦應考查其效力之强弱。齊侯鎛鐘及商頌皆所謂歌功頌德之文字，以誇張爲其特色者也。使其所述盡屬事實，則『在帝所，』『受天命，』『古帝命武湯』云云，豈非不可思議之奇跡歟？其表面所示不能完全依以作證，不待言矣。至于文中所舉六證充其量亦僅能證明戰國時代以前曾有九州之傳說而已，絕不足以積極的證明戰國時代以前確有劃分明白（所謂明白不必如今日地圖之所示）之九州之存在也。蓋果有劃分明白之九州，則必有其名稱與疆域。若能如此證明，（雖不必完全，即僅有一部分亦可）吾人亦何嘗不欲欣然接受。奈所能知者只爲紀功之鐘銘與『美盛德』之樂歌中之『九州』與『九有』二空洞名辭，（左傳與國語之文因原作者不堅持，故不論，）別無更爲詳明之證據。縱顯爲積極的承認，豈不畏武斷之譏乎？

文辭之解釋有相似的意義。四海乃古人對於世界界限之虛擬假設，遂稱四海所圍繞之土地爲四海之內，或即曰四海。此理之或然者也。至於九州九有之意義，不侫以爲或亦如是。古人對於數量之表示極不明確，古書言三，言九，言百，言千，言萬之處甚多而實際不必恰如所言。汪容甫釋三九之文可參觀也。吾人若就四海之例以解說九州九有，謂九州九有與四海之意無殊，皆泛指天下而言，（其所以爲九者，乃因四方四隅加中央共成爲九之故）謂『咸有九州』『奄有九有』即爲『肇域彼四海』，在文義上亦不爲費解。（『九有有截』，雖朱熹集傳釋有『天下截然歸商矣』與『四海來假』之意相似，然不十分符合。）凡此皆不侫個人妄見臆測，不敢以爲必然，應俟他日詳考之。

原文曾引左傳哀公四年『士蔑乃召（按應作『致』）九州之戎』一條，實不能稱爲證據。蓋九州之戎乃戎之一種，九州乃其別稱，與所欲證之九州毫無關係。必欲强釋此九州即彼九州，惟有假設九州之戎彼時雖居陰地而其前固曾散處九州，因此以所居故地爲其稱號，名曰九州之戎。是或亦事實上所能有者。然如何以證其必如此哉？

文學副刊記者

六九　覆于君函

（十七，三，十九，大公報文學副刊第十一期；又十七，五，九，中山大學語言歷史學研究所週刊

承見教，深爲歡迎。惜本副刊限於篇幅，又非史學專刊，不能備錄尊函，僅摘其要於右。（願於此附告讀者，凡與本刊有所討論文字愈簡愈佳。）所質各點，具答如次：

前評中所舉各證據，其要旨在推翻顧君九州觀念起源於戰國之說。來示中論證據効力之强弱一節，似於作者之意猶未深瞭。作者非據商頌，齊鐘輒信湯時已奄有九州，謂至遲春秋中葉已有九州之觀念耳。就此點而論，則商頌，齊鐘可『完全依以作證』。譬如今謂某有力者已奄有二十二省，此言或屬虛妄，然使今時無二十二省之觀念，則決不能作此語。有時雖小說中言亦可爲堅强之史證，即此理也。

來示所謂『實際的劃分』與『假設的劃分』，未下定義，不知其差別何在。豈所謂實際的劃分，即某州爲某處，有地可指；而假設的劃分即『泛指天下而言』耶？若然，則後一假說實不當取。其故如下。

第一，三九虛數之語並非普遍之原則。若然，則歷史上不許有三九之眞數有是理乎？且三九之用爲虛數，只限於不可明定數目或不可確知數目之事；若國境之劃分，人所共悉，何取虛設。例如孟子言『海內之國方千里者九』豈得以其數爲九，遂虛之乎！

第二，戰國時之九州，即如顧君所示者，亦並非泛言天下之虛數，乃有地可指者。作者非謂執戰國時之情形便可斷定春秋時之情形。然吾人須知：(1)禹貢中明示九州之名稱與疆域；禹貢所記雖非實事，然吾人不能證明其必爲戰國以後人僞作。(2)即假定禹貢爲戰國人僞作，謂九州之名稱與疆域始見於現存

戰國之書籍，然吾人不能遂斷定其創始於戰國，不能遂斷定戰國以前無九州之名稱與疆域也。（3）吾人更須注意史事之連續，謂九州在春秋時猶爲泛指天下之虛數，至戰國而忽變爲有所指之地名。與謂其始終一貫，二者之可能性孰大，不待智者而後知也。

至前評中所指左傳哀公四年之文，原爲旁證，非據爲典要。來示所言極當。

七〇 『帝』與『天』

劉復

（十五，十二，二十，北京大學研究所國學門月刊第一卷，第三號）

在古史辨一九九頁上，看見適之寫給頡剛的一封論『帝』『天』及『九鼎』的信，其上半截是關於『帝』與『天』的說：

關於『帝』字，我也認爲『天帝』。此字是世界最古的字，古義『帝』與『天』當相同，正如其音之同紐。試看

梵文	deva	帝，天	
希臘	zeus	上帝	z與d相通。
拉丁	deus	上帝	
中文	帝，天。		

五字同出一源，大概很可能的。

他這一段話，原只是一個引子，只是要借它來證明古代之所謂『帝』是天神而非人王，所以頡剛的回信仍只是按着本題說，沒有在這引子上討論。

我以爲『帝』字的較古的一義（可不是最古的一義），當然是天神而非人王。我們在古書中所看見的『帝』字幾乎個個都帶着些神秘性，例如『王用享于帝』（易益），『肆類于上帝』（虞書），『古帝命武湯』（詩玄鳥），『敢昭告於皇皇后帝』（論語堯曰），『夢帝與我九齡』（禮文王世子）之類；而周禮小宗伯『兆五帝於四郊』的注裏所說的『蒼曰「靈威仰」太昊食焉；赤曰「赤熛怒」炎帝食焉；黃曰「含樞紐」黃帝食焉；白曰「白招拒」少昊食焉；黑曰「汁光紀」顓頊食焉』一段話，更可以使我們恍然於古人心目中之所謂『帝』有這樣的一種大排場而同時我們也可以知道這太昊，炎帝，黃帝等五個人，並不是歷史上的人，只是迷離恍惚的神話，——亦許當初也眞有過這樣幾個人，可到了死後，人家把他們神話化起來，尊之爲帝，有如現在三家村上死了個老學究或老地保，無知識的人也會說他死的時候是屋上有紅光的，或者是死後做了城隍或土地的。（鄭氏去古已遠，他這段話當然不是最古的神話，但也決不是杜撰的，必定是古時傳下來的；但歷古相傳，把原來的形式變換了些，或者是受了道士的影響，又添了許多材料上去，也是可能的。）

在尚書裏，以人王而稱爲『帝』的，只有虞書裏的堯和舜。到了夏書以後，人王性的『帝』字就絕了

跡。禹的稱號是什麼，尚書中沒有告訴我們，只是禿頭的喚作禹。但較後一點的書籍裏往往有『夏后氏』這一個名稱，亦許禹的尊號就是『后』。甘誓是禹的兒子啓的事，篇中就用『王』去稱他自他以後，尚書中凡是人王都稱爲『王』。

尚書是紀人事的書（這所紀人事是否可靠乃另一問題），而獨在虞書之中有許多迷離恍惚的神話，有如『納于大麓，烈風雷雨弗迷』『予擊石拊石，百獸率舞』『鳥獸蹌蹌』『鳳凰來儀』之類；又有許多人名，如夔，龍，朱虎，熊羆，也完完全全是封神傳裏的風光。再看堯所派出的幾位大臣——羲仲，羲叔，和仲，和叔，——其名字，其職司，其所占據的地盤，竟整整齊齊和道士發符遣將時所弄的玩意兒一樣，這不是神話的眞憑實據麼？但假使全篇都是神話，也就罷了。所可異者，乃是人事紀載中雜了些神事，弄得我們無從捉摸。

但是，我們若用『帝』字來做鑰匙，這一把鎖是容易開的。

（一）我以爲『帝』的較古義是天神；

（二）但若有什麼一個人王，生前有過相當的功業或威權，死後人民敬畏不止，也就可以把他尊稱爲『帝』，而且替他造起許多神話來，這就是前文所說三家村地保死後變做城隍一類的事。

（三）社會上的事物漸漸進化了，後人不知道事物的起原，就有些好事的人造出一兩個假古人來，說某事某物是他造的，有如西洋人說亞當造人，中國人說蒼頡造字之類，世人不察從而信之，而且信仰有加（例如妄人向『四目蒼聖』像跪拜）比之於天神，尊之爲『帝』。

(二)(三)兩個假定，都是可能的。堯與舜之所以能『帝』，其原因不出於此，必出於彼。但其紙老虎之所以拆穿，也就在這個『帝』字上。

以上都是適之那一個引子所引出來的話，隨筆寫出，說不定中間還有錯誤的地方。以下要在他那引子本身中間提出幾句話來討論討論。

（一）他說：『此字（『帝』字）是世界最古的字。』

想來他的意思，以為『帝』的觀念是初民就有的，所以說『最古。』其實，神靈崇拜中的『帝』是個很進化的階級，斷斷不是最古。西印度各民族，直到現在還沒有『帝』或『上帝』或『天帝』一類的名稱，若要向他們解釋一個『帝』字，只能指東畫西的說『星』說『日』，說『大』，說『善靈』，說『不欺之善靈』等等。他們非但不知道『帝』，而且竟沒有一個抽象的『天』，要向他們說明一個『天』，只能借用實物說『雲上頭的』，『星中間的』，『上面的地』，『在上』，『星與日』，『高高的』等等。(P-Èt du Ponceau: Mémoire Sur le Système Qrammatical des laugues de quelques notions indiennes de l' Amérique du Nord, pp. 307-313) 便是古埃及人，他們的文化也就不算低了，而所造象形文字中，也就竟沒有一個字可以和『上帝』相當的；他們雖有許許多多的神，如日神，月神，尼羅神，紅冠神，Shu 神，Thoth 神之類，却是各有專司，並不是總管一切的玉皇大帝。(E. A. Wallis Budge: Lessons in

Egyptian Hieroglyphics, pp. 52—55) 所以無論是『帝』也好，『god』也好，『deus』也好，總是次古的字，不是最古的字。

（二）他說：『古義「帝」與「天」當相同，正如其音之同紐。』

『帝』與『天』誠然同紐，但同紐者未必就是相同。紐數有限，字數無窮，若是同紐的字就可認作相同，相同的字就未免太多了。在這一層上，適之應當在同紐之外再找出些證據來。

（三）他說：『五字同出一源，大概很可能的。』

他在這裏只說『大概』，沒有說煞。但是這個問題實在太大了，無論其爲大概爲小概，我們看書的人總不應當含糊看過。

第一，適之所舉希臘語『zeus』及拉丁語『deus』二字，以及下面『z與d相通』一句按語，大概是從較舊一點的語言學書上看來的。新一點的書上，這一說已經不能成立。希臘語與拉丁語的同源是無疑的；希臘語與拉丁語間的遞變，原有『z與d相通』一條公律。但這 zeus 與 deus 兩個字，卻是各有各的來源的，其形式之相像只是偶合，並非當初原是一個字，後來化成了兩個字。

第二，適之因爲 deva, deus, zeus 三個字都屬於d紐，而中文『帝』『天』二字之t紐與d紐相近，所以就假定爲同出一源。不知字之同源與否應當從種種方面去研究，不能單看一個紐。亦許有兩個字，不但同紐，而且幾乎同音，可完全說不上是同源，例如中文的『費』，英文的『fee』；中文的『苦』，英文

的『hoor』；中文的『聖』，英文或法文的『Saint』。

適之研究學問向來是很仔細的，在這上面却不免疏忽了一點。

在兩種語言中若有某一個字是同紐，其原因決不出乎二種：

（一）這兩種語言原是同源的，例如英語與德語，法語與意語，中間有許多音義相同或近乎相同的字，都是從一個語根上遺傳下來的。

（二）兩種語言並不同源，但甲種語言中的分子爲乙種言語所借用，例如印度語中有許多字，如『佛』，『禪』，『和尙』之類，都給中國語借用了。

現在若要說中國語與印度，希臘，拉丁等語是同源，其時間不失之於太遲，就失之於太早。何以說是太遲？因爲在十九世紀中，已有許多人要想證明世界語言同出一源，結果是一場沒結果；現在我們再說這份話，太遲了。何以說太早？因爲自從他們那一班人失敗以後，至今還沒有什麼人能在人類學上，或古史上，或古物上，或語言本身上，發現語言同源的新證據；若是我們貿貿然的說，太早了。

同源既無從說起，借用亦許可能。但我們能有什麼證據，可以證明在最古的時代，中國與印度，或中國與希臘，羅馬，已經有了交通？如其不能，借用也就無從說起。

據我想：與其說『帝』『天』二字與印度，希臘，拉丁等語有關，還不如說它與巴比侖古語有關。雖然直到現在，漢族西來說尙未能十分成立，但決不如世界語言同源說之渺茫。

巴比侖最古象形文中有一『个』字，其音爲 e-dim 或 e-din，其義爲『天』。又有一『米』字，其音爲 din-gir 或 dim-mer，或 dimer，其義爲『天帝』或爲『人王』。

我們把金文中的『帝』字：采（周㝬鼎）采（敶𡖋鼎）采（𨚕敦）等，和甲骨文中的：采，采，采，采，采，采，采采，采等，拿來和米比較，形體實在像極了；便是說文中的帝，也還相差不多。說文中的『天』，作天，金文作天（盂鼎），大（毛公鼎），甲骨文作天，天，天，和个字相比，雖不很像，也還有些影子。

說文裏說：『帝，諦也，王天下之號，』眞是強解：『帝』與『諦』全不相干，『諦』與『王天下』尤其全不相干。吳大澂以爲『帝』象花蔕形，與『鄂不』之『不』同意，却很有意思。白虎通裏說：『帝者，諦也，象可承也。』『諦也』二字還是承襲舊義，『象可承也』却很可注意，因爲『可承』正是花蔕的作用。

大約『帝』的本義是花蔕，作『天帝』用是第二義。何以能由花蔕轉爲天帝呢？因爲天帝是萬能的，是無所不歸的。取花蔕來表示無所不歸，正是一種已經很進化的象徵觀念。呂氏春秋下賢篇裏說：『帝也者天下之所適也；王也者，天下之所往也。』許氏取了他下半句來解釋『王』字，却把上半句丟了，就弄得『帝』字的原義不能明白了。

因爲吳大澂說到了『鄂不』的『不』，我們不妨再看一看『不』字。說文：『不，鳥飛上翔，不下來也。』這眞是說夢話！何不就說這是一個人懸樑死了不再活呢！

看『不』字的金文有不（虢叔鐘）不（王孫鐘）不（聃敦）三式，甲骨文有不，不，不，不等式，和巴比倫的『天』字个却很相近。

『不』字是『丕』字的古文，到後來作『不』字解了，乃別造一『丕』字。『丕』大也。以『大』解『天』是很可能的。說文：『天，顛也，至高無上，從一大。』但我的揣想只能即此而止。我不能再想下去，以為這『不』字曾有一度做『天』字解；或以為這『不』字與巴比倫的个字有什麼關係。

我對於這一種學問，從沒有下過工夫。兩月前，頡剛還在北京，我把我讀了適之那一封信以後所想到的幾句話同他談了一談。他當時就叫我寫出；後來他到了廈門，又有信來催我寫。我不能辜負他這番好意，雖然自覺淺薄無當，也只得寫了。望讀這篇小文的人多多賜教。

一九二六，九，二八，北京。

七一　讀『帝與天』

魏建功

（十五，十二，二十，北京大學研究所國學門月刊第一卷，第三號）

半農先生此文引起我兩個想頭：

（1）堯典僞作的時代當在秦漢時。

（2）『帝』之用爲人王當在秦以後。

關於第一條，頡剛兄已經在古史辨二〇五頁上說出，『帝號的作爲職位和稱謂始於秦』，列爲考定堯典爲秦漢時書之故之一。半農先生與頡剛的意思微有不同。頡剛述：

『堯典，……的批評：

…………………

（2）思想進化程序的違背：

（一）商周人的先王和上帝的神權思想與堯典等的人治思想。

（二）商周人的威力思想與堯典等的德化思想。

（三）商周人的大邦小邦並立思想與堯典等的中央集權思想』。

半農先生說：

『…………

（二）但若有什麼一個人王生前有過相當的功業或威權，死後人民敬畏不止，也就可以把他尊稱爲「帝」，而且替他造起許多神話來；這就是前文所說三家村地保死後變做城隍一類的事。

（三）社會上的事物漸漸進化了，後人不知道事物的起原，就有些好事的人造出一兩個假古

人來，說某事物是他造的，有如西洋人說亞當造人，中國人說倉頡造字之類，世人不察，從而信之，而且信仰有加（例如妄人向『四目蒼聖』像跪拜），比之於天神，尊之為「帝」。

（二）（三）兩個假定，都是可能的。堯與舜之所以能「帝」，其原因不出於此，必出於彼。但其紙老虎之所以拆穿，也就在這個「帝」字上。

他們同是以『帝』字為開鎖的鑰匙，不過半農先生似乎只說明了『堯舜之所以為帝』，而沒有談到『堯舜之為帝究竟是天神抑是人王』。從他第一假定——

『「帝」的較古義是天神』

——看來，則堯舜是神格化的人或擬人。頡剛的意思則堯舜是一個人格化的神，即擬人。半農先生指示了我們了解擬人的法則，作偽的因。頡剛兄指示了我們知道擬人的證據，作偽的果。所以，我們讀了帝與天，再翻開古史辨來看，應該更自然的承認古史中堯舜的假託。至於我之想到堯典當在秦漢時偽作，實在是（1）贊同頡剛兄的『帝號的作為職位和稱謂始於秦』之說，（2）又相信半農先生『擬人』及『神格化的人』的說法，而認為是秦以後人（漢朝是產生偽書的第二個重要時期）假造的神格化的人，應用當時制度中的帝號而稱他的。所以，稱『帝』有些神話色彩（也夾了些神話在內），而那些『人治』，『德化』，『中央集權』等思想卻是現實生活的反映；因此露下了大尾巴，在不知不覺之中，沒有彌補得好。這或者可以說是我們辨偽方法中的一種——刺取成說的矛盾點。

『帝』之韻古義是天神，大約可以沒有異說。於是，我想到『帝』爲人王，一定要在他作爲職位和稱謂以後。我們看神權思想時代的君主，宗教色彩很盛。周秦之際的人，誰不是講『自「天子」以至於庶人？』這『天子』二字便是明明證實『帝』即是『天』，人王不過是天之子；——就是漢代，關於劉季做皇帝也還有『白帝子』『赤帝子』爭鬥的神話，雖然嬴政已經把『皇帝』兩個字自己拉來定做了人王的尊號。從秦起是『帝』爲『人王』之始，到漢初還存有天神的意味；大約自惠帝而後才漸漸習慣。然而漢人稱言皇帝多云『上』，那不是一方面沿秦制稱『帝』，而一方面『天神爲帝』的觀念未泯，不大慣用嗎？五天帝之僞託，崔觶甫先生五經釋要辨之綦詳，（史記探源亦曾言及。）所以，我想『帝』之習用爲人王，還早只在第一世紀（劉向劉歆作僞時）開始之後。

『天』『帝』兩字雙聲：古音，『天』許是 tʻiən (diən)『帝』音 ti (di, tʻi)。花蒂，有些地方說做花 tʻiəɩ (diəɩ)。『天』字，有些地方說做 tʻi，(今音普通 tʻian)。這些音的變化，至少可以暗示我們知道『帝』與『天』語音方面有足以研究的地方。

花蒂又有花柄的名稱，『柄』『不』雙聲。『鄂不』是蕚柄。這『柄』『蒂』之間，聲音上怕也足以給我們研究，形體已經有與大徵的證明。『帝』『天』和『蒂』『不』兩方的關係能得到結論，『天』『不』的關係也許可以解決。關於這點，我以爲應該從研究連綿字的語音着手。我總以爲中國語言除

去『重言』，『雙聲』，『疊韻』的原則而外，連綿字的構成還有幾條方法；其中的一個便是發音相近的聲或韻的連綴。

這 t t' d p p' b 是一組，例如——

吞併，特別，承平（陳田古紐同，）逃遁，蒂柄，嘀噴，地方（古無輕唇，方屬滂，）推扳（事物之差次者叫『推扳』）屯蹬，撣撲，淡泊，顛沛，顛撲，提防（防同方）鈍笨，敦朴，軒輊，投奔，『大胖』（事物之粗肥者叫 t'op'eng）

是往往連綴一起還有些意義相對或相同，音也這樣：——

對——比，僮——婢，僮——僕，躲——避，蠢——否，疊——排，牒——譜，徒——步，

凸——癟，打——拍，奪——剝，爺——爸，沱——滂，蕩——板，『一篇』——『一泡』（皆言一場也），督——迫，丟——擺，胎——胚，推——扳，頹——敗，妥——備，

倒——踣，套——包，蒂——苞，淘——漂，濤——波，掏——拔，男器從 t 聲——女器從 p 聲，凋——敝，樹枝條——樹枝巴，眺——瞟，兜——包，陡——暴，透——闢，

談——辯，斷——判，單——薄，探——訪，憚——怕，坍——崩，點——斑，騰——奔，

臀——髀，黨——派，擋——蔽，蕩——泊，豨——幣，凍——冰，癘——病，統——並。

這又是我讀了半農先生關於『帝』『天』『不』文字研究的話而引起的一點小意思，想在文字的形體以外，再由聲音上找出關係來。

聲音是捉摸不定的東西，所以這條路走的錯與不錯，還得請識者指教。

頡剛兄正在厦門，半農先生坐在北京，適之先生又走到歐洲去了，而我坐在徐州寫這篇小文，却也是一件很有意味的紀念。

十五，十一，二十八，徐州三女師。

七二　中國之銅器時代

馬衡

（日本昭和三〔中華民國十七〕，七，三十，考古學論叢一；又十八，七，一，史學雜志第一卷，第三期）

中國古代之用金屬品作器，始於何時？創於何人？此問題蓋無人能解答也。求之於古史：則尚書堯典有『金作贖刑』之文，禹貢揚州荆州有『金三品』之貢，梁州有『璆鐵銀鏤』之貢。求之於傳記：則春秋左氏傳（宣三）有王孫滿對楚子之言，詳述禹鑄九鼎之經過；史記封禪書且有黃帝採首山銅鑄鼎之事。史記之說荒誕無稽，姑置不論。據尚書之說，則舜禹之時已知用金，則發明冶鑄之人當更在其前。依左傳記王孫滿之言，則禹之時貢金九牧，鑄鼎象物，匪特能以銅鑄器，抑且刻鏤物象，藝術至精矣。況九鼎之為物，在春秋戰國之時，為列強所覬覦，尤言之鑿鑿，不類嚮壁虛造之辭。故昔之言中國文明史者，多主冶金之術

起於虞夏之世。

然余於此竊不能無疑焉。 茲述其理由如左：

一，堯典禹貢是否爲虞夏時之書不可不辨也。 此問題前人頗有疑之者，而近人如梁啓超君，顧頡剛君等疑之尤力。（其說見梁著中國歷史研究法再版一七五頁顧著古史辨二〇二二〇三二〇五等頁） 二君所疑，皆有其相當之理由與相當之證據，今就其說而申辨之於下：

（甲）閏之名不知起於何時。 甲骨刻辭，彝器款識中皆不見有此字，而所見有『十三月』見於甲骨者凡四，（殷虛書契卷一第四五頁，卷二第二五頁，卷三第二二頁，卷四第七頁；）見於彝器者凡六，（薛尚功歷代鐘鼎彝器款識著錄之南宮中鼎，牧敦，文姬匜，陳介祺藏遺尊，潘祖蔭藏遺卣，阮氏藏臤尊。） 可見古人置閏必於歲終，無閏之名，而以十三月紀之。 （惟薛書所錄之公緘鼎作『十又三月』，殊不可解。） 且此諸器中大半可確定爲周器，是周初猶以十三月爲閏也。 舜之時安得有此字？

（乙）禹貢祇言九州，而堯典乃有『十有二州』之文，尤爲不合。

（丙）當禹之時，水土初平，即使有分置九州之事，而於土田貢賦等之調查釐定，又豈能若是之詳且盡耶？

（丁）鏐鐵銀鏤皆金屬，鄭玄注云：『黃金之美者謂之鏐。 鏤，剛鐵，可以刻鏤也。』（史記集解引。）

古人先知湅銅，後知湅鐵，已爲確定之事實，故當時有美金（銅）惡金（鐵）之分——齊語曰：『美金以鑄戈戟，試諸狗馬，惡金以鑄鉏夷斤欘，試諸土壤』；孟子亦曰：『以鐵耕乎』。周之時尙祇以鐵爲農具，安得禹之時已先有剛鐵？

虞夏書在二十八篇中，其著作之時代雖猶不敢肯定，而謂其作於虞夏，則似可大膽加以否定也。今欲依據此文以斷定虞夏爲銅器時代，恐不足以成定讞也。

一，春秋以後所傳禹鑄九鼎之事不可不辨也。周之九鼎雖不能斷其必無，而必謂鑄自大禹，由夏傳殷，由殷傳周，則未可盡信。古之有天下者往往飾爲神秘之說，謂爲受命於天；天命不可得而覩，於是假器物以實之；器之重者莫若鼎，於是以天命寄之於鼎，鼎而無流傳之淵源，又不足以彰天命授受之跡，於是託之於有大功德於民之禹以昭其鄭重。此王孫滿之說之由來也。司馬遷於周本紀中記此事，直以『隨設以辭』四字概括之，蓋有故也。故吾謂周之九鼎與秦以後之傳國璽同爲帝王欺世之具，不特帝王以之欺臣民，臣民亦且展轉相欺而不自悟，雖以楚莊王一世之雄，竟不免墮於王孫滿之術中，則其他更無論矣。至於戰國之世，秦興師臨周而求九鼎，顏率說齊救周而以鼎許齊；其後齊將求鼎，顏率問何塗之從而致之，且曰：「昔周之伐殷得九鼎，凡一鼎而九萬人輓之，九九八十一萬人，士卒師徒器械被具所以備者稱此。」（戰國策卷一）其形容鼎之大且重，誠足令人驚駭，在今日視之，其爲策士之誇詞殆無疑義，然齊王卒又墮此術中而中止致鼎，可見此神秘之重器其魔力實足以顚倒列國之君臣也。如此大且重之器，其來由既已荒昧無稽，有

如上述，而其結果又復迷離惝恍，不明着落，豈不更奇？ 司馬遷於周本紀，秦本紀中謂其入於秦，而封禪書又云：『或曰宋太丘社亡而鼎沒於泗水彭城下』 始皇本紀又記使千人沒泗水求鼎之事。 始皇二十八年，上距周亡之歲不過三十餘年耳，鼎苟入秦，即不必求之於泗水；是沒於泗水之傳說不過了此一重公案，亦未必實有其事也。 來蹤去跡既皆無據，則鼎之有無即成問題；有無既不可必，則禹鑄之說之全無根據也明矣。吾儕苟依此傳說以下斷案，是又受欺於春秋以後之人矣。

吾之所疑，前一事爲書籍之時代問題，書籍苟出自後世所追記，必非當時社會之眞實狀況，猶之漢畫像中所圖之三代故事皆爲漢代衣冠也；後一事則爲有作用的編造之故事，故事而出於編造，編造而又出於有作用，則其爲史料之價值可知。 故此二事皆不足以證明冶金術之起於虞夏。

然則起於何時果有積極之證據乎？ 曰，是不得不徵之於銅器之本身。 銅器而果能證明其時代乎？曰，幸有文字及事實在。 然宋以來之爲金石文字之學者每多好高務遠之談，如董逌（錢譜十卷已佚，羅泌路史多採其說）洪遵（泉志十五卷）之於錢幣，多溯源於太古，薛尙功之於鐘鼎彝器，亦著錄自夏代，荒邈無徵，不可遐信。 今舉其信而有徵者，要當自商始。 前人之於銅器，往往以人名之用干支者，或文句簡略而其文近於圖象者，輒定爲商器。 此種標準，不盡可遐。 蓋周初之器同於此例者正多，不必皆商器也。 今後能有大規模之發掘，此問題固不難解決，但在今日而欲就傳世諸器考訂其正確之時代，至少應依下列之方法定之：

一，同時文字可以互證也。河南安陽之小屯，古稱殷虛，爲武乙以後，帝乙以前之故都。其地於公曆一八九九年（淸光緒二十五年）發見刻文字之龜甲獸骨，中紀祭祀之禮，多殷商先公先王之名號，其爲商代文字殆無疑義。傳世之銅器，有異於周代之文而同於甲骨之文者，如乙酉父丁彝，己酉戍命彝，兄癸卣（以上三器見宋薛尚功鐘鼎彝器欵識）戊辰彝，觴尊，庚申父辛角，殷甗（以上四器見淸吳式芬攈古錄金文，但殷甗作王宜人甗）等器皆是。今舉其相同之點如下：

（甲）商人之紀年月日，必先書日，次書月，再次書年；而書月必曰『在某月』，書年必曰『惟王幾祀。』周書洛誥之文尚沿此習。乙酉父丁彝首書『乙酉』，末書『惟王六祀』；己酉戍命彝首書『己酉』，末書『在九月，惟王十祀』；兄癸卣首書『丁巳』，末書『在九月，惟王九祀』；戊辰彝首書『戊辰』，後書『在十月，惟王廿祀』；觴尊首書『丁巳』，後書『惟王十祀又五；』庚申父辛角首書『庚申』，後書『在六月，惟王廿祀昱又五。』

（乙）商人祀其祖妣，必用其祖若妣之名之日；其妣皆曰『奭』；其祭名或曰『遘』。乙酉父丁彝用乙酉日遘于武乙；戊辰彝用戊辰日遘于妣戊，武乙奭。

（丙）商人祭祀之名有曰『𦎫日』，曰『肜日』者。己酉戍命彝，兄癸卣，戊辰彝皆曰『𦎫日』；乙酉父丁彝，觴尊皆曰『肜日』。

（丁）甲骨文恆見征人方之事，而殷甗曰『王徂人方；』觴尊曰『惟王來征人方。』

由此觀之，此諸器者，皆可證明其必爲商器也。

一，出土之地之足以證明也。 宋呂大臨著考古圖，於器之出處之可知者必詳紀之，如亶甲觚曰「得于鄴郡亶甲城」足跡罍曰「在洹水之濱亶甲墓旁得之」；而上述之兄癸卣（考古圖作兄癸彝）亦得於鄴。凡其所記之地，皆今出甲骨之小屯。（宋人誤以鄴爲相，認爲河亶甲所居，即以今之小屯爲河亶甲城；彰德府志因襲其誤）此又可證明其必爲商器者也。

以上所舉諸器，其形制及圖案雖與周器無甚區別，而文字及事實已足以證明其爲商器而無疑。 故吾人所見之銅器當以商爲最早，且當商之末季。 此以前殆無徵也。 據此，則吾人可信商之末季已完全入於銅器時代。 但此爲積極的證據；若由消極的證據觀之，不能謂銅器時代即始於是時。 何則？ 吾人所見商末之器，其製作之藝術極精，如考古圖所錄亶甲墓旁所出之足跡罍，雖周代重器亦無以過之。 此種工藝，豈一朝一夕之功所克臻此；況古代文明之進步，其速率蓋遠不如今日。 以吾人之推測，至少亦當經四五百年之演進，始能有此驚人之藝術。 然則始入銅器時代之時，至遲亦當在商初，雖其時或爲石器銅器交替之時，但不得不謂之銅器時代。 故言中國之銅器時代，必數商周二代，其時期約歷千五百年（公歷紀元前一七五〇至二六〇頃。） 秦漢以後，銅器漸徵而鐵器代興矣。

七三 評馬衡「中國之銅器時代」 繆鳳林

（十八，七，一，史學雜誌第一卷，第三期）

研究中國古史，其根據凡二：曰古物，曰記載。馬君此文首論堯典，禹貢等記載虞夏時用金屬器之不可信，繼乃以古物爲據而得『中國之銅器時代必數商周二代』之結論。其方法似縝密，用心似精細，然依吾人之見解，中國金屬器之使用遠在殷商之前，古物與記載都優足證明。商代之有銅器爲至顯明之事，初不待考古家之煩言。馬君所舉記載與古物兩不完備，文之內容遂與題不稱；兼之解釋謬誤，其結論亦背于史實。何以言之？

太古金屬器之記載，如太昊以來之錢幣，黃帝之鑄鼎，馬君謂其『荒誕無稽，』『姑置不論，』允矣。然初民用器，兵器占重要部分。世本載『揮作弓，』『夷牟作矢，』『蚩尤以金作兵器，』『蚩尤作五兵：戈，矛，戟，酋矛，夷矛。』世本或言春秋時作，（太炎主左邱明作，則不可信，）或言漢初人作，今不能確考；然其記載多取古代材料。司馬遷作三代世表，嘗認爲第一等史料。自王靜安氏考甲骨文中之殷代世系，與世本十九符同，其徵實之價值爲史家所公認。雖黃帝與蚩尤之時代及其時兵器之種類未易質言，諸書所言黃帝蚩尤戰爭尤不雅馴，然『史實之中固不免有所緣飾，與傳說無異，而傳說之中亦往往有史實爲之素地，』（王靜安言，）則謂『虞夏（或殷商）之前，部落酋長間有用金屬之矢及兵器之戰爭，』殆爲可信之史實。抑知者創物，皆非單獨創作，一器一事之徵實賴無數事物相待而成。故即一器一事，常可推知他相待之事物。世本稱燧人造火，伏羲神農作琴瑟，黃帝作旃冕，伯余作衣裳，共鼓貨狄作舟，女媧作笙簧，倕作規矩準繩，

垂咎繇作耒耜，禹作宮室，奚仲作車。易大傳則稱記包犧，神農，黃帝，堯，舜以來罔罟，耒耜，衣裳，舟楫，杵臼，弧矢，宮室，棺槨之制。此琴瑟旃旌，筆簋規矩，準繩，車，火，罔罟，耒耜，衣裳，舟楫，杵臼，弧矢，宮室，棺槨，分皆須金屬用器相待而成。雖其時代及作者今難斷言，然苟謂『殷商之前已有用金屬器製作之罔罟……棺槨』，殆亦為可信之史實。民國十二，十三年間，瑞典安特生氏考古甘肅，所得古器物析為六期，前三期均無銅器，後三期則銅器次第增加，且有頗精緻者。安氏以最末期（沙井期）之銅器與羅振玉氏所得之殷虛銅器較，不逮遠甚，因謂甘肅出土最晚期之銅器必在殷商之前。（均見安氏甘肅考古記。）安氏之分期與年歲，余嘗斥以八謬，（見東方雜誌第二十五卷第十一號中國之史前遺存，）然其甘肅出土銅器在殷前之說則信而有徵。金屬器之使用遠在殷商之前，考之記載則如彼，徵之古物則如此，吾人謂似優足證明者此也。

至商代之有銅器，即羅氏著錄之殷虛銅器及甲骨文字皆金屬器刻成二事而可明知。馬君謂「殷虛發見刻文字之龜甲獸骨，其為商代文字殆無疑義。』以契文之精細，雖塗之人亦皆知其為金屬器刻成，則信甲骨文為殷代文字，必先承認殷代有刻甲骨之金屬器。馬君又謂『豐甲觚，足跡罍，兄癸卣所記之地，皆今出甲骨之小屯，可證明其必為商器，』則與甲骨同時同地採獲見於羅氏殷虛古器物圖錄中之銅器自必信其為殷器。乃馬君捨此當前證據不論，惟以同時文字及出土之地兩種方法證乙酉父丁彝等七器為商器。然此七器皆據薛尚功，吳式芬著錄之金文款識。以羅氏之迷信古器物，猶謂『古器每多僞造，』『古人著錄贗器甚多。』（與友人論古器物學書）今器非親見，真僞自未能質言。馬君謂有文字及出土之

地之證明，然所謂維王饑祀……者，安知非作偽者摹擬商代之文法。且『周書洛誥之文尚沿此習』，則周代之器亦可沿此習，何以知其必為殷器？若云出土之地，則七器中僅兄癸卣一器紀其出處，尚係宋人舊說。以一概七，又不可恃，而曰『出土之地足以證明』，真令識者齒冷。馬君舉此真偽莫明之七器，不幸為後人偽造，或雖非偽造而非商器，則商為銅器時代亦將無以持其說。即幸而非贋，且悉為殷器，然商代之有銅器為至顯明之事實，初不待考古家之煩言。馬君之功績亦僅證明此七器為殷器，或對於『商有銅器』之命題多一例證而已。易言之，馬君此文後半祇是一篇『乙酉武丁彝……等七器為商器說』。今以七器為商器，遂謂中國銅器始于商，題曰『中國之銅器時代』，所謂文之內容與題不稱，兼之解釋錯誤，其結論亦背于史實者，此也。

復次，馬君辨堯典禹貢之非虞夏書及禹鑄九鼎之全無根據，其所言有背于邏輯者，有失之膚淺者。如以見知甲骨刻辭彝器款識無閏字而謂舜時無閏字。夫已發見之甲骨彝器，文字非今人所盡識；其所已知者，雖以王靜安氏之精博，亦自謂大抵五六分之見。（與某君論治古文字學書）今所不知或誤讀者，其中有無閏字，未可知也。然馬君則斷曰『皆不見有此字』矣。甲骨彝器之毀滅或未發見者何限，其中有無閏字非吾人所知也。殷與周初文字非必悉載甲骨彝器。甲骨彝器即無閏字，當時果有閏字與否，亦非吾人所知也。（說文無『劉』字『由』字，如依馬君之說，則漢室姓劉，論語之『小大由之』亦悉後人偽造矣。況甲骨文字之殘缺，尚不足與說文並論耶。）虞夏商與周初置閏之法非必一律，（或曰閏或曰十三

月）殷與周初即無閏名，舜時果有閏與否更非吾人所知也。然馬君則斷曰『舜之時安得有此字』矣。（今堯典文經漢人翻譯，馬遷譯文亦與他人少異。或堯典原文無閏字，而爲十三月或其他字樣，後人翻譯時以閏字當之，亦未可知。故舜時卽無閏字，亦尙未可疑堯典爲後人僞造。此說另詳。）又如以禹貢言九州，而堯典乃有十有二州，斥爲不合。夫一時代有一時代之區劃，元之中書省與行中書省少于宋之路矣。舜時是否畫野分州，分州是否十二，雖不可知，固未能因禹貢言九州而斥爲不合。又如言鼎之有無旣不可必，則禹鑄之說全無根據。夫有無旣不可必，或無而禹不鑄，或有而非禹鑄，或有而爲禹鑄，亦皆未可必，何得云全無根據。此皆有背邏輯者也。鏤爲剛鐵，漢人訓釋則然，非必禹貢本義。馬君執鄭義而生論，已屬不智，又以春秋時美金惡金之分，謂古人先鍊銅而後鍊鐵，不悟初民之鍊銅鐵，『皆逢遇得之，不豫校利鈍而得之。』『員輿之上，產鐵相屬；銅稍闊稀。管子地員曰，「出銅之山四百六十七，出鐵之山三千六百九，」雖其大會則然，鐵固視銅爲盛。以冶鑄有難易，故兵器多任銅而作器多任鐵。管子海王道鐵官之數，其驗也。』（太炎信史下文，凡引文皆斷章取義。）故銅器時代雖先于鐵器時代，而銅器時代非必全無鐵器，鍊銅亦非必先于鍊鐵。馬君拾西人唾餘，輕下斷語，失之膚淺矣。又如論九鼎下落以史公記載互異，謂鼎之去跡無據。昔王充嘗推論鼎未入秦，亦未沒于泗水，（論衡儒增）沈欽韓則譏『史公敍事自相乖繆』（漢書疏證卷十八）近王先謙始明其不然。封禪書，『秦滅周，周之九鼎入于秦；或曰，宋太丘社亡而鼎沒于泗水彭城下。』蓋史公所見記載有此二說，未能斷其是非，則兩列之。周本紀，秦本紀取前說，而始皇本紀亦

載泗水求鼎之事。王先謙曰：

『當時列國分爭，紀載互異。秦之滅周取鼎，自由時人揣度之詞，而鼎實未入秦。淪沒泗水，則係秦人傳聞如此。故始皇有禱祠出鼎之事。全祖望以爲「浮河入渭，即至秦土，不得由泗，」其說是也。』（漢書補注二十五上。按秦本紀正義謂秦昭王取九鼎，一飛入泗水，餘八入于秦中。太炎理惑論又謂鐘鼎質重載之及溺，所以秦致九鼎淪入泗淵。皆不考地望，不究史記，而合不可通之異說，可爲玩爾。）

其言諒矣。至鼎之下落，王充謂『周亡之時，將軍摎人衆見鼎盜取，姦人鑄爍以爲他器。』蘇軾謂『周人毀鼎以緩禍，而假之神妖以爲說。』沈欽韓謂『九鼎之亡，周自亡之，處大國之數甘心也，爲宗社之殃；又當困乏之時，銷毀爲貨，謬云鼎亡耳。』帝王世紀載王赧登臺避責事，沈說疑得其實。（黃式三周季編略謂『或者藏鼎而託言沒，』疑非其實。）馬君所言，亦徒失之不考耳。

靜安王氏嘗以甲骨金石證史，倡爲二重證據之論。及某君往見，以據古彝器或其他實物以改編東西周之史事爲請，王氏默不置答。以某君不知古彝器中片段之記載與史事有關者至鮮，由此等材料雖得證明古書之某部分全爲實錄，即百家不雅馴之言亦不無表示一面之事實，甚且得據以補正紙上之材料，然『古書之未得證明者不能加以否定』也。（皆王氏語）馬君甲骨彝器之學未知視王氏何如，乃欲據昔人著錄眞僞莫明之一二彝器歟識否定古書之一切記載，概括中國之銅器時代。語云『方寸之木可使高於岑

機，』其斯之謂乎？ 余曩閱馬君石鼓爲秦刻石考，辭氣與今文迥不類，意者馬君或以此爲對日人之講演，行文之際不惜掉以輕心。 然日人輕視中國學術界久矣，使執馬君此文以代表支那學者，馬君思之，恐亦將跼蹐不安矣。 來者可追，竊願國人之參與國際學術事業者愼重立言，國家之地位，個人之榮譽，均利賴之矣！

本文係有感而作，故積極方面討論較少。 章君鴻釗有『中國銅器鐵器時代沿革考，』附錄所著石雅後，以五帝之初爲始用銅器時代，夏商周三代爲銅器全盛時代。 雖其引證未能詳贍，亦多可以討論之處，然與馬君文較，則不可同日語矣。 閱者可參觀。

本文成後，偶閱顧頡剛君古史辨，見胡君適之與顧頡剛書述古史分期，顧君所認爲『可以做我們建設信史的骨幹』者，謂『商民族時期應該向甲骨文字的系統的研究裏去尋史料』而以商爲新石器時代。 是雖信甲骨文字，而不信其爲金屬器刻成。 馬君或亦受此種暗示，故另向彝器中覓證據，證明商爲銅器時代，非石器時代。 果爾，則馬君賢于胡君顧君遠矣。 特不識胡君等亦有本領製造刻甲骨文字之石器否耳。

鳳林附記。

七四 盤庚中篇今譯

顧頡剛

（十四，一，廿六，語絲第十一期）

三年前，在家中讀書，曾將尚書譯出數篇。 那時沒有發表，就隨手擱置了。 現在把盤庚中篇鈔出，付與

語錄，聊塞我一期文字之責。

盤庚三篇，是商王盤庚要遷都而臣民不願意，他對于臣民公開的三次演說。這三篇演說稿從現在看來實是非常奇怪：他說了許多的話，竟沒有把他們爲什麼應該遷都的一個主要意思說出來——雖是後世的學者有了河患的成見已經替他加上了些理由。實際上，他只有把甘言好語來騙他們遷徙，把嚴刑峻法來逼他們遷徙，把先王先祖的神靈來嚇他們遷徙。

適之先生曾懷疑盤庚篇是假古董。我以爲這篇究竟是眞的商代文字，或是周代人擬作的文字，現在固然沒有考定，但無論如何，我們可以說，這是戰國以前的作品，不是秦漢人的手筆，如堯典，皋陶謨之類。這不必搜求別的證據，只要看思想的徑路已可明白。原來西周以前，君主卽教主，可以爲所欲爲，不受什麼政治道德的拘束；若是逢到臣民不聽話的時候，只要擡出上帝和先祖來，自然一切解決。這一種主義，我們可以替牠起個名兒喚做『鬼治主義』。西周以後，因疆域的開拓，交通的便利，富力的增加，文化大開；自孔子以至荀卿，韓非，他們的政治學說都建築在『人性』上面。尤其是儒家，把人性擴張得極大，他們覺得政治的良好只在誠信的感應；只要君主的道德好，臣民自然風從，用不到威力和鬼神的逼迫。所以那時有很多的堯，舜，禹，湯，文，武，周公的『德化』的故事出來。這類的思想，可以定名爲『德治主義』。戰國以後，儒家的思想——德治主義——成了的正統的思想，再不容鬼治主義者張目，故盤庚篇已不會得假造出來，即使假造了也不容收入尚書了。

這也可以舉一個例。西漢時僞造的泰誓，上面有『火復于上，至于王屋，流爲鵰』的話；東漢的經師便不信任牠，馬融更斥其『在子所不語中』（尚書正義卷十一泰誓序疏引）這篇文字到底不久失傳。東晉時僞造的古文尚書，連篇累牘都是仁義道德的格言；歷代奉爲大經大法。當閻若璩做尙書古文疏證揭穿牠的作僞的眞相的時候，萬斯同就說，『古文尚書……其言明白正大，如日月昭垂。……使尙書而無古文，不當列於五經矣』（羣書疑辨卷一）。可見只要人性充足，便是僞書也就有了牠的存在的理由了。我們更看漢代時讖緯的勢力何等盛，但其勢力究竟不能使入經中，也可明白這個趨勢。所以在此我們可以知道，鬼治主義自經失勢之後，牠再也不能回復到原來的地位了。

鬼治主義的歷史材料，自經秦代焚書，漢代尊儒家之後，所存的已絕少。盤庚這篇文字，即使不眞是盤庚的話，但我們也可以借此窺見德治主義未起之前的政治狀況，終究是一種極可寶貴的材料。

盤庚三篇中，以中篇的鬼氣爲最重，故現在選鈔了中篇。

（一）原文：

盤庚作，惟涉河以民遷，乃話民之弗率，誕告用亶。其有衆咸造，勿褻在王庭。盤庚乃登進厥民，曰：

『明聽朕言，無荒失朕命！嗚呼，古我前后罔不惟民之承，保后胥感，鮮以不浮于天時。

『殷降大虐，先王不懷厥攸作，視民利用遷。汝曷弗念我古后之聞？承汝俾汝，惟喜康共，非汝有咎比于罰。予若籲懷茲新邑，亦惟汝故，以丕從厥志。

『今予將試以汝遷，安定厥邦，汝不憂朕心之攸困，乃咸大不宣乃心，欽念以忱動予一人；爾惟自鞠自苦！若乘舟，汝弗濟，臭厥載。爾忱不屬，惟胥以沈。不其或稽，自怒曷瘳！

『汝不謀長，以思乃災，汝誕勸憂。今其有今罔後，汝何生在上！

『今予命汝一，無起穢以自臭：恐人倚乃身，迂乃心。予迓續乃命于天。予豈汝威！用奉畜汝衆。

『予念我先神后之勞爾先，予丕克羞爾，用懷爾然。失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾，曰「曷虐朕民！」汝萬民乃不生生，暨予一人猷同心，先后丕降與汝罪疾，曰「曷不暨朕幼孫有比！」故有爽德，自上其罰汝；汝罔能迪。

『古我先后既勞乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕則在乃心，我先后綏乃祖乃父；乃祖乃父乃斷棄汝，不救乃死！茲予有亂政同位，具乃貝玉，乃祖乃父丕乃告我高后曰「作丕刑于朕孫！」迪高后，丕乃崇降弗祥！

『嗚呼，今予告汝不易！永敬大恤，無胥絕遠！汝分猷念以相從，各設中于乃心！乃有不吉不迪，顛越不恭，暫遇姦宄，我乃劓殄滅之，無遺育，無俾易種于茲新邑！

『往哉，生生！今予將試以汝遷，永建乃家！』

篇中句讀，與普通讀本很有不同。如『先王不懷厥攸作』用孔廣森說（經學卮言卷二）。『亦惟汝故以』用江聲說（尚書集注音疏卷四）。『我乃劓殄滅之』用王引之說（經義述聞卷三）。『乃咸大不宣乃

心欽念以忱動予一人，』『今予命汝一』及『汝有戕則在乃心』用俞樾說（羣經平議卷四）。

（二）譯文：

盤庚決定渡過黃河，把人民遷徙過去，於是聚集了許多主張反對的人民，預備盡心地講出一番話。許多人民都來到王庭之內，很恭敬地候着。盤庚喚他們到面前，說道：

『你們留心聽我的話，不要輕忽了！我們的先王沒有一個不是顧全人民的；人民對於君上也都能體貼他的心，因爲君臣這等和好，所以很能順着天時生活，不犯什麼凶災。

『現在上天降下大災來了，我們的先王遇到這種事情，爲了人民的利益，也不肯戀了他們手造的宗廟宮室而不遷徙的。你們爲什麼不去想想先王的故事呢？我現在效法先王，要使得你們的生活安固；並不是爲了你們有罪，要罰你們這般。你們要知道，我所以喚你們到這個新邑中去，正爲了你們自己的利益，這個利益原是你們大家一樣地要求的。

『現在我要把你們遷徙過去，希望安定我們的國家，但是你們不惟不能體會我心的苦處，反而大大地胡塗起來，發生無謂的驚慌，想來變動我的主意：這眞是你們自取困窮，自尋苦惱！譬如趁船，你們上去了只是不解纜，豈不是坐待其朽敗呢。若是這般，不但你們自己要沈溺，連我們也都要隨着沈溺了。你們沒有審察情形，一味憤怒，試有這能有什麼益處！

『你們不做長久的計畫，不想不遷的災害，那是你們對于自己大大地過不去了。你們只想苟且

地過得今天就算，不管後來怎樣，可憐上天還哪裡能殼容許你們活着！

『現在我囑咐你們：人家來搖惑你們的時候，你們應當把他們的話看作穢惡的東西一樣，不要去接觸牠。我所以這般勸告你們，正是要把你們的生命從上天迎接下來，使得你們可以繼續地生存。我那裏是用威勢來壓迫你們呢！我原爲的要養育你們許多人民。

『我想起我們先王的任用你們的先人，就記掛你們，要養育得你們好好的。現在此地既經不能住了，若是我還勉強住着，先王一定要重重地責罰我，說道，「你爲什麼要這樣地虐待我的人民呢！」若是你們無數人民不肯去求安樂的生活，和我同心遷去，先王便要重重地責罰你們，說道，「你們爲什麼不與我的幼小的孫兒和好呢！」所以你們做了不好的事情，上天決不饒恕你們：你們也決沒有法子可以避免這個責罰。

『我們的先王既經任用了你們的先祖先父，你們當然都是我所畜養的臣民。倘使你們心中存了毒害的念頭，我們的先王一定會知道，他便要撤除你們的先祖先父在上天侍奉先王的職役；你們的先祖先父受了你們的牽累，就要棄絕你們，不救你們的死罪了！如果你們在位的官吏之中有了亂政的人，貪着財貨，不顧大局，你們的先祖先父就要竭力去請求我們的先王，說道，「快些定了嚴厲的刑罰給與我們的子孫罷！」於是先王便大大地降下不祥來了！

『唉，現在我的計畫決定了！你們對於我所憂慮的事情，應當體會，不可漠視了！你們應當各各

把自己的心放得中正，跟了我一同打算！　倘有不道德的人亂作胡爲，不肯恭奉上命，以及作歹爲非，刼奪行路的，我就要把他們殺戮了，絕滅了，不使得他們惡劣的種子遺留一個在這個新邑之內！

『去罷，去尋安樂的生活罷！　現在我要把你們遷過去了；在那邊，希望永久安定你們的家！』

這篇中除因句讀的改變而易其解釋之外，如『爾忱不屬，』忱作沈解，屬作獨解，從俞樾說。　『我先后綏乃祖乃父，』綏作斥退解，亦從俞樾說。（均見羣經平議卷四）　又『今予命汝一無起穢以自臭恐人倚乃身迂乃心，』因爲照了原文次序譯不成句，故文氣略有變動。

我鈔完了這一篇譯文，拿來與原文一對，覺得我加入的字和加入的話太多了。　但不加入這些，原文的意義又難以達出。　其餘還就了今語，把原文語氣改動的也有好幾處。　要改得牠錙銖悉稱，愜心貴當，一時又無此功夫。　好在這篇文字登在此地，只是使大家看看鬼治主義的政治的大概，並不是正式翻譯尚書，就是這樣算了罷。　至於意義的錯誤，這是極希望讀者指正的。

翻譯古書眞不容易，因爲原義太難弄清楚而解釋又太紛歧了。　即如『殷降大虐先王不懷厥攸作視民利用遷』一語，照了孔廣森的解法，應該譯作：

現在上天降下大災來了，先王的神靈却不來保護我們，是他們已經不顧安居在他們手造的宗廟宮室之中了；他們所以要這樣，原爲從人民的利益上着想是應該遷徙的。

照這樣說，乃是商的先王對於這一次的災難表示出應該遷徙的態度，理由亦甚充足。　但因下句爲『汝曷

弗念我古后之聞，』似是叫他們回想以前遷都的故事的，那麼在文勢上只得譯作『先王碰到這種事情，爲了人民的利益也要遷都的』了。但這樣，又與上段『鮮以不浮于天時』衝突。這眞是沒有法子！

我翻譯了尙書的經驗，知道古書是翻譯不好的。但是翻譯不好就應該不翻了嗎？我以爲正當多翻。其一，古代的歷史和傳說爲了古書的難讀，不知埋沒了多少材料不得看見；若能翻譯出來，古代的情形就容易知道，我們的歷史慾也可以多滿足一點。其二，舊道德的權威卽伏在古書的神秘之中，越難讀就越神秘，使得攻擊牠的人眼花撩亂，不得要領；若是翻譯出來大家知道原是這麼一回事，牠就要站不住了。至於意義多歧，索解不得，這只有各人隨着自己的見解多翻幾部出來，讓讀者自己選擇好了。

十四，一，十六。

七五　盤庚上篇今譯

顧頡剛

（十四，五，一，——五，十五，北京平民中學半月刊第一，二期；又十六，十二，二十——十二，二十七，中山大學語言歷史學研究所週刊第一卷，第八——九期）

我前在語絲第十一期上讀了顧先生的盤庚中篇今譯，非常喜歡！平日視爲畏途而難解的尙書，現在有了顧先生這樣平易的譯筆，不啻走在荊棘中找到康莊大道似的了。後來我就把這篇抄給我們的學生讀。結果很好，他們讀了很有興趣；並有讀盤庚全篇的要求。

有一天我訪顧先生，提起這件事，當時承顧先生有把盤庚全篇譯出給我們的學生讀的好意。現在我們發行半月刊，徵求顧先生的著作，我以爲想讀盤庚全篇的今譯的，決不止我們的學生，所以我要求他把盤庚全篇的今譯在半月刊上發表。 他在百忙之中，允許我們的請求，這是我們很感謝的！

陳彬龢

盤庚上篇很難譯。 其所以難譯之故，不關文字的艱深，而在意義的含糊。 含糊的地方就是第一段。

其文云：

盤庚遷于殷，民不適有居，率籲衆戚，出矢言，曰：『我王來，既爰宅于茲，重我民，無盡劉。不能胥匡以生，卜稽曰其如台。 先生有服，恪謹天命，茲猶不常寧；不常厥邑，于今五邦。 今不承于古，罔知天之斷命，矧曰其克從先王之烈！ 若顚木之有由蘖，天其永我命于茲新邑，紹復先王之大業，底綏四方。』

這一段話有兩個疑難的問題：

第一，說這段話的時候是在遷都以前呢？還是在遷都以後呢？ 如在遷都前，何以說『盤庚遷于殷，』『天其永我命于茲新邑？』 如在遷都後，何以這篇列爲盤庚上篇，而把敘述未遷時事的列爲中篇，敘述剛遷時事的列爲下篇？

第二，說這段話的人是盤庚呢？還是他的臣民呢？ 如是盤庚，何以說『我王來？』 如是他的臣民，他們原是不顧遷徙的，何以又說『天其永我命于茲新邑？』

因為說話的時候與說話的人都不能知道，所以竟不能寫出一段確當的翻譯。

但這兩個問題都是清代的學者提出來的，在清代以前只有派定這段話是在未遷時說的，說這段話的人是盤庚。現在依據了最通行的尚書注疏，為譯文如下：

盤庚要遷都到殷，但他的百姓不願意到這個新邑中去過活，他們都憂愁(戚)得很。於是盤庚領(率)了他們，用切直(矢)的話去安慰(籲)道：『從前我們的先王祖乙(我王)來到這地方(指耿)住下，原為看重人民的生命，不要他們在舊都中死(劉)完了。他那時看見人民不能把他們的生命互相救濟(胥匡)，所以要遷到這兒；但又不敢專斷，所以在占卜上查看。及至得到了吉兆，於是說道：「照我的計畫做去罷」(其如台)。我們先王的行事敬順天命如此，還不能得到永久的安寧，不能住定在一處地方，所以到今遷了五次。現在若不依照他們的先例，那是你們還沒有明白上天已經斷絕了這個舊邑的生命，怎說得到繼續先王的功業呢！像倒仆的樹木一般，生出新芽來，這是上天要把我們的生命盛長在那個新邑中的一個意思。我希望從此我們可以繼續先王的偉大的功業，把四方都平定了！』

到了清代的姚鼐，他以為這段話不是盤庚說的，乃是一班不願遷都的人民說的。他的話引在孔廣森的經學卮言(卷二)裏，今節錄如下：

桐城姚大夫說，『自「我王來」迄「底綏四方」，皆述民不願遷之言，「盤庚斆于民」以下乃述盤

庚之誥，』誠有特見。…… 蔡氏（蔡沈書集傳）惟誤以篇首即爲盤庚之詞，故解云，『稽之于卜，亦曰此地無如我何』與經義正相反。 此乃諸不欲遷者謂我先王來宅此河北重我民生，嘗稽之于卜，言河水無能如我何也。…… 姚大夫曰，『次篇「新邑」殷也，盤庚之辭也。 首篇「新邑」，祖乙之所遷也民之辭也。 言王若能胥匡民居此新邑不遷今雖有災且將安定若顚木厥根不移卒生由蘖：天將永我命于茲。』 廣森謂……大抵此邑遷來亦未久，故尙有『新邑』之稱。 盤庚承甫遷之後而又謀遷，所由咨胥怨也。

照了他們的話去解釋，語氣就全變了。 先王是得着久居的吉卜的，天是要他們常住在原地方的：凡是注疏上所說的盤庚要遷的理由，都變成了人民要求不遷的理由了！

姚鼐雖只說了一個大意，沒有逐句訓釋，但他的學派的繼承者吳汝綸所做的尙書故（原書未見，今依吳氏點勘本尙書所摘錄者）卽是引伸他的說話的，訓釋便較詳了。 今拼合兩家之說翻譯如下：

盤庚要遷到殷，人民不肯去，他們約了許多親友（衆戚）放出流言（矢言）道：『我們的先王祖乙始在這裏定居的時侯，他因爲尊重人民的意思，不把他們一齊遷來（劉作遷流解）。 但沒有遷來的人民不能互相救護而生存，他看了心中覺得不忍，所以又在占卜上來解決。 占卜上說，「你們遷到了新邑中，河水便不能來傷害了」 所以便就把他們都遷了過來。 先王做事情，敬順天命如此，因此不敢安居，要尋到一個適宜的都邑，直至遷了五次而始尋到了這個地方。 現在我們雖受了一

些禍患，但上天的定（斷）命原沒有改變，我們只要遵守先王的遺業就够了。像倒仆的樹木一般，只要樹根不移動，就可發生出新芽來。上天原要我們永久住在耿地（新邑），繼續先王而做成平定四方的功績呢！』

我們把這兩篇譯文一對看，就覺得注疏說和桐城派說眞成了諺語所謂『公說公有理，婆說婆有理』了！而我們做翻譯的這樣寫了又那樣寫，豈不是也成了諺語所謂『一張嘴，兩片皮，說出說進盡是伊』了嗎？讀者諸君，你們揀取了那一個呢？

到了清末，俞樾在他的羣經平議（卷四）中主張這篇是遷後所作的。他道：

『遷于殷，』是既遷矣。『民不適有居，』是既遷之後民有所不便，非未遷以前民不樂遷也。當取盤庚三篇反覆推求，竊謂盤庚之作當從史記殷本紀說。紀云：『帝盤庚崩，弟小辛立，……殷復衰。百姓思盤庚，乃作盤庚三篇。』是盤庚之作在小辛時，作盤庚所以諷小辛也。…… 呂氏春秋曰：『武王……進遺老而問殷之亡故，又問衆之所說，民之所欲。遺老對曰，「欲復盤庚之政。」……』然則史記謂『百姓思盤庚』信有徵矣。

盤庚之作因百姓思盤庚而作，則所重者盤庚之政也。其首篇述盤庚遷殷之後『以常舊服正法度，』即所謂『盤庚之政』也。此作書之本旨也。其中下兩篇則取盤庚未遷與始遷之時告戒其民之語附益之。…… 【上篇】曰，『自今至于後日，』則爲既遷後所作可知。…… 又自『王若曰格汝

衆』至『罰及爾身弗可悔』凡數百言無一語及遷。至中篇則屢言之曰『視民利用遷，』又曰『今予將試以汝遷安定厥邦，』又曰『今予將試以汝遷，永建乃家。』豈非中篇述未遷時語，故屢及之上篇乃盤庚遷殷後正法度之言，與遷無涉乎！

故以當時事實而言，盤庚中宜爲上篇，盤庚下宜爲中篇，盤庚上宜爲下篇。曰『盤庚作，惟涉河以民遷』者，未遷時也。曰『盤庚既遷，奠厥攸居』者，始遷時也。曰『盤庚遷于殷，民不適有居』者，則又在後矣。惟『奠厥攸居』而『民不適有居，』此盤庚所以必『正法度』也。

然則作書者何以顛倒其序乎？曰，作書之序如此也。盤庚之作，百姓追思之而作也。思盤庚，思其政也。故始所作者蓋止今之上篇，載盤庚遷殷正法度之言而已，無中篇，無下篇也。然而盤庚未遷與始遷時再三致告其民者，民猶熟而能詳也，於是亦附其後也。此中下兩篇所以作也。

他的解釋很近情理。我們雖不能相信呂氏春秋及史記的話是真實的，（因爲戰國秦漢間書所言的古事都不可靠，）但盤庚上篇既說『盤庚遷于殷』，明明是遷後之詞，又所載的盤庚的誥詞也沒有對于遷徙的事情表示一點意思，很不像在遷徙之前說的。所以我們卽不能相信俞樾的話的根據，卻可以承認他所建立的假說。

孔廣森在經學卮言中說：

中篇方云『盤庚作，唯涉河以民遷，』下篇方云『盤庚既遷，』則上篇作於未遷之前甚明。既遷于

殷可云『茲新邑』；未遷，但可云『彼新邑』，不宜云『茲新邑』，更不宜云『既爰宅于茲』。故知上篇『新邑』決非亳殷。

這一段話在讀了俞樾之說之後，反覺得可以做俞說的佐證。上篇若放在未遷時，則『茲新邑』必非殷，若放在遷後，則『茲新邑』便必是殷了。

如此，對于時間的問題總算得到一個解決。

至於人的問題的解決還是不容易下手。注疏與桐城派指出的人雖不同，但都以『我王』解作『我先王祖乙』：這眞是曲解。要稱先王何不徑稱『先王』，而乃用了稱生人的『我王』，使生人和死人的稱謂沒有分別呢！清代學者釋『衆戚』爲衆貴戚，說盤庚喚了許多貴戚之臣到面前，先同他們講一番。這樣講法，雖是講話的對手方不同（從臣民變爲貴戚），但發言的仍是盤庚，『我王』二字仍講不通。俞樾又本此而改解道：

> 盤庚因遷殷之後，民不適有居，用是呼衆戚近之臣，使之出而矢言于民也。……自『我王來，既爰宅于茲』至『底綏四方』，凡九十四字，皆盤庚使人依己意爲此言。……下乃盤庚進其臣而親誥之，與上文不相蒙。故各以『盤庚』發端焉。

這是他的第二個假設。他以說話的人爲秉命的戚近之臣，故可以稱盤庚爲『我王』，亦可以導民以遷徙之義，不像以說話的人爲盤庚或他的臣民的各有阻礙。如此講去，把人的問題又勉强解決了。

我們依了他的兩個假設，更加入些清代學者的解詁，來翻譯這一段：

盤庚遷到了殷，他的臣民住不慣這個新地方。他於是喚了許多親近的臣子，教他們把誓言來曉喩一班臣民道：『我們的王所以換了一個居住的地方在這裏，原為看重你們的生命，不讓你們在舊邑中死盡了。你們反對他沒有占卜，其實你們若不能有遵守法度的生活，即使占卜了也沒有什麼用處！先王的規矩，總是敬順天命，因此他們不敢老住在一個地方，從立國到現在已經遷徙了五次了。現在若不依照先王的例，那是你們還沒有知道上天的命令要棄去（斷）這個舊邑，怎說得到繼續先王的功業呢！倒仆的樹木可以發生出新芽。上天要我們遷到這個新邑中來，原是要把我們的生命盛長在這裏，從此繼續先王的偉大的功業，把四方都安定呢！』

在這段譯文中應當聲明的，便是說盤庚在遷時沒有占卜的一事。兪樾道：

蓋盤庚遷殷，實不用卜，觀中篇無一語及卜可知矣。不然，盤庚方假鬼神禍福之說以聳動其民，使得吉卜，亦雖如周公大誥屢及之矣，何以不言乎？……當時臣民必有以此為口實者，故盤庚言苟不能以法度相正以生，雖卜亦無如何耳。

這一段話也講得通，所以現在採用了。

下面的文字，岐說不多，我們可以一氣譯下了。

（一）原文：

盤庚斆于民由乃在位，以常舊服正法度，曰，『無或敢伏小人之攸箴！』　王命衆悉至于庭。

王若曰，『格汝衆，予告汝訓汝：猷黜乃心，無傲從康。

『古我先王亦惟圖任舊人共政。　王播告之修，不匿厥指，王用丕欽。　罔有逸言，民用丕變。　今汝聒聒，起信險膚，予弗知乃所訟！

『非予自荒厥德，惟汝含德不惕予一人。　予若觀火，予亦拙謀作乃逸。

『若網在綱，有條而不紊。　若農服田力穡，乃亦有秋。　汝克黜乃心，施實德于民，至于婚友，丕乃敢大言，汝有積德。　乃不畏戎毒于遠邇，惰農自安，不昏作勞，不服田畝，越其罔有黍稷。

『汝不和吉言于百姓，惟汝自生毒，乃敗禍姦宄以自災于厥身。　乃既先惡于民，乃奉其恫；汝悔身何及！相時憸民，猶胥顧于箴言，其發有逸口，矧予制乃短長之命！　汝曷弗告朕而胥動以浮言，恐沈于衆？　若火之燎于原，不可嚮邇，其猶可撲滅。　則惟爾衆自作弗靖，非予有咎！

『遲任有言曰「人惟求舊；器非求舊，惟新。」

『古我先王暨乃祖乃父胥及逸勤，予敢動用非罰。　世選爾勞，予不掩爾善。　茲予大享于先王，爾祖其從與享之。　作福作災，予亦不敢動用非德。

『予告汝于難，若射之有志。　汝無老侮成人，無弱孤有幼；各長于厥居，勉出乃力，聽予一人之作猷。

『無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善。 邦之臧，惟汝衆；邦之不臧，惟予一人有佚罰。

『凡爾衆其惟致告：自今至于後日，各恭爾事，齊乃位，度乃口。 罰及爾身，弗可悔！』

（二）譯文：

盤庚覺得人民的鬧着住不慣都是由于職官的煽動，要用舊典去飭正他們的法紀，對他們說，『我的規誡小民的話，你們無論是誰都不要隱匿起來呵！』 他吩咐許多人都到朝廷上來。

他說，『你們來，我要告導你們，教訓你們：你們應當斥去自己的私心；不要傲慢我的命令，單顧自己的安樂。

『從前我們的先王也是專用舊家的人，和他們共理政事。 先王發出布告時，他們決不敢隱匿他的旨意，所以先王很看重他們。 他們又從不說出惑亂衆聽的話，所以人民也很能改從政府的教導。 現在你們只管任意妄談，造出許多不公平不確實的話來再三申說，我真不懂得你們所爭鬧的究竟是些什麽！

『這不是我願意丟了對待你們的好意，只因你們匿去了好意而不給與我，所以使我如此。 我的威嚴本來像火一般地旺盛，可是沒有用出來，那裏知道就因此釀成了你們的放縱！

『要像網一般地結在綱上，方可順了條理而不亂。 要像農夫的盡力耕田，方可得到一個好收成。 你們若能斥去自己的私心，把眞實的好意給與人民，以至于你們的親戚朋友，那麽，你們纔可以說一句滿意的

話，說你們是一向積德的 倘使你們不怕遠近的人民爲了你們而受着大害，貪一時的安樂，不去耕種田畝，不肯勉力做勞苦的事，那就當然沒有收穫黍稷的希望了！

『你們不能把我的好話宣布給百姓，這是你們自取禍根，終至引得他們做出了許多壞事情，自害了自身。 你們既引導人民做壞事，這些痛苦當然應由你們自己承受；到了那時，你們懊悔也來不及了！ 你們看，這些小民還知道聽從規誡的話，惟恐說錯了話而得到禍患，何況我是操着你們的生殺之權的，你們爲什麼倒不畏懼呢！ 你們有話，何以不先來告我，竟擅用浮言來搖動人心，用罪惡來陷溺這班人民？ 你們須知道，你們即使像野火一般地在大地上焚燒，使人近前不得，但是我終究有力量來撲滅你們的。 如果到了這個地步，那是你們許多人自己惹出的禍患，不要怪我錯待了你們了！

『遲任曾經說過一句話：「用人是應該專選舊的，不像器具的單要新的。」

『從前我們的先王和你們的祖，你們的父，都曾同過安樂和勤勞的生活，我怎敢對于你們用出非分的刑罰。 你們若能世世繼續你們的祖和父的勤勞，我也決不肯遮掩你們的好處。 現在我大祭先王，你們的祖先也一起受祭。 你們的作善而得福，和作惡而得災，都有先王和你們的祖和父來處置你們，我也不敢擅用非分的爵賞。

『我告導你們：你們作事是不容易的，應當像射箭一般，認淸一個標準。 你們不要欺侮老年人，也不要藐視少年人；大家安心住在這個地方，勤奮地用出你們的氣力，聽我一個人的打算。

『不論遠近的人，我總一例的對待：用刑罰來除去他們的惡，用爵賞來表章他們的善。一國的好，是你們許多人的功勞；一國的不好，只是我一個人的刑罰的疏忽。

『你們許多人應該把我的話各相告誡：從今天以至于將來，各自供承你們的職事，整飭你們的階位，謹愼你們的說話。若是不然，到罰上你們的身體的時候可不要懊悔呵！』

* * * *

（三）說明：

本文頗爲明順易解，所以歷代的學者沒有什麽大衝突的解釋。今將標點及翻譯所依據的詁訓略爲說明如下：——

（一）『盤庚斅于民由乃在位』，舊在『民』字斷句，解爲『盤庚敎民，從在位起』。今依俞樾說，併作一句，而以斅字訓覺。

（2）『無或敢伏小人之攸箴』，舊解皆謂盤庚禁在位者伏匿小民的箴規之言。今依方宗誠說，解爲伏匿盤庚箴規小民之言。（姚永樸尚書誼略卷六引方宗誠語云，『此倒文，言不可匿我箴民之言；耳與下經「不匿厥旨」……「不和吉言于百姓」意同。』）

（3）『予告汝訓汝猷黜乃心』，舊于『訓』字絕句。今依俞樾說，改以『予告汝訓汝』爲句。（羣經平議云，「告汝訓汝」與中篇「承汝俾汝」文法正同。』）

（4）『王播告之修』，舊以『所修之政』訓修字。今依俞樾說，以『修』讀『迪』而訓爲『道。』（羣經平議云，『修字本從攸聲。多方篇「不克終日勸于帝之迪」，釋文云，「迪，馬本作攸。」然則以修爲迪猶以攸爲迪也。呂刑篇「惟時伯夷播刑之迪」與此經「播告之迪」文義正同。迪者，道也。』）

（5）『惟汝含德不惕予一人』，舊解以爲『不宣布德意，不畏懼我。』今依俞樾說，以『惕』讀爲『施。』（羣經平議云『白虎通引尚書曰「不施予一人」，即盤庚此文。施本字，惕叚字，言汝懷藏其德，不施及予一人也。含與施正相應成義。下文曰，「汝克黜乃心施實德于民，」……上用叚字，下用本字。』）

（6）『予若觀火，予亦炪謀作乃逸，』舊以洞明人情釋觀火，『炪』作『拙』。今依江聲，王鳴盛說，以熱火釋觀火，依說文引商書文改『炪』。（炪，火不光也。）

（7）『世選爾勞，』舊以『數』及『簡』釋『選。』今依俞樾說，讀『選』爲『纂』而訓爲『繼。』（羣經平議云，『禮記祭統篇「纂乃祖服，」襄十四年左傳「纂乃祖考，」國語「纂修其緒，」其義並同。』）

（8）『汝無老侮成人，』舊誤作『汝無侮老成人。』今依鄭玄尚書注及唐石經改正。（『老侮』與『弱孤』相對成文。）

（9）『用罪伐厥死，』舊解以爲『罪以懲之，使勿犯，伐去其死道。』今依俞樾說，以『死』訓『

惡。』（達齋書說云，『此死字對下善字成文，即作惡字用。禮記檀弓篇曰，「人死，斯惡之矣。」昭二十五年左傳，「死，惡物也。」古無上去聲之別，好惡之惡與美惡之惡即一義之引申。死爲可惡之物，即爲極惡之物，故言死猶言惡也。』）

以上改點改解的九條之中，引俞樾的共有六條之多。我幼時翻書目答問，見經部中把群經平議低下一格寫，所以在我的觀念裏總以爲這一部書是不重要的。那知近來把牠和別種經解細細對勘，竟發見牠是一部極好的說經書：著者能用歸納的研究，從文法上去求解決，和古代學者的循文敷義，支離割裂，大不同了。古文法的研究始於清中葉以下，雖是有王引之，俞樾幾位先生的努力，但還沒有大成功。現在既有西洋文法的輸入，又新發見的古文字（甲骨刻辭和鐘鼎款識）也很多，要繼續了王俞諸先生之業而更去發揮光大，實在是一個很好的機會。希望有志研究文法學的人不要把這機會錯過才是！

前半成于十四，四，十八；後半成于十四，五，十。

七六　金縢篇今譯

顧頡剛

（十四，八，十七，語絲第四十期）

金縢篇是周書中第三篇。說的是周武王生病，他的弟周公求他的祖宗，要替他死；但祖宗很仁慈，不但不要周公替死，連武王的病也讓他好了。後來武王死了之後，有一班人造謠言，說周公要奪成王的天下。

周公在朝廷上站不住，就避在外面。成王雖不捉他，卻也不信他的忠心。有一年的秋天，忽然大雷電和大風把禾黍都吹壞了，成王等驚慌得很，打開櫃子來看書（這書當是說天變的，這櫃子當是放占卜的重要文件的，）看到周公請求替死的祝冊，不覺恍然大悟，知道這次的天變乃是要表白周公的忠心的，就親自出去迎接他回來。在那時，雷電止了，風倒吹了，已倒的禾黍都重新豎了起來了。

這篇東西，著作的年代雖未能確定（也許是東周史官所補述，因爲文體很明順，和大誥等篇不類，）但確是鬼治主義的歷史時期中的一件重要材料。上半篇說的是祖宗的魂靈對于子孫的權力，下半篇說的是上天對于人事的警告。

金縢的篇名是由篇中『金縢之匱』一語而來。縢，是緘封的意思。金縢之匱，是用金質緘封的櫃子。這櫃子是用來放重要的文件的，彷彿現在的鐵箱。（所以袁世凱在沒有做皇帝之前，聽了樊增祥的話，於公府中設置了『石室金匱，』做着禪讓制，將可以繼任總統的人寫出三名，每名一紙，每紙一屜格，鎖在裏面，豫備自己死後的推選，這個『金匱』即是新式的鐵箱。）

現在把本篇原文鈔錄于下：

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰，『我其爲王穆卜？』周公曰，『未可以戚我先王。』

公乃自以爲功，爲三壇同墠；爲壇于南方，北面，周公立焉，植璧秉珪，乃告太王王季文王。

史乃册祝曰，『惟爾元孫某遘厲虐疾。若爾三王是有丕子之責于天，以旦代某之身。予仁若考

能多材多藝，能事鬼神。乃元孫，不若旦多材多藝，不能事鬼神。『乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫于下地，四方之民罔不祗畏。嗚呼，無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸！

『今我即命于元龜。爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命。爾不許我，我乃屛璧與珪。』

乃卜三龜，一習吉。啓籥見書，乃幷是吉。公曰，『體，王其罔害！予小子新命于三王，惟永終是圖。茲攸俟，能念予一人。』

公歸，乃納册于金縢之匱中。王翼日乃瘳。

武王既喪，管叔及其羣弟乃流言于國曰，『公將不利于孺子！』

周公乃告二公曰，『我之弗辟，我無以告我先王。』周公居東二年，則罪人斯得。於後，公乃爲詩以貽王，命之曰鴟鴞。王亦未敢誚公。

秋大熟，未穫，天大雷電以風，禾盡偃，大木斯拔。邦人大恐。王與大夫盡弁，以啓金縢之書，乃得周公所自以爲功代武王之說。

二公及王乃問諸史與百執事。對曰，『信。噫公命，我勿敢言！』王執書以泣曰，『其勿穆卜！

昔公勤勞王家，惟予冲人弗及知。今天動威以彰周公之德，惟朕小子其新迎；我國家禮亦宜之。』

王出郊，天乃雨，反風，禾則盡起。二公命邦人，凡大木所偃，盡起而築之。歲則大熟。

這一篇東西意思很明白，用不着什麼爭論。但在頭腦很迂謬門戶之見又很深的經學大師中，還免不了生出有意的曲說。現在略舉如下：

（1）釋『居東』爲東征。這是因爲有『周公誅管蔡』的傳說，所以勾合此篇爲一物。其實就本篇文看，完全沒有此意。他們要强釋爲東征，於是把『我之弗辟』之辟不讀爲『避』而釋爲『行法』（王肅注及僞孔傳）。他們不想想，周公既能行法而誅流言者，何以『罪人斯得』之後，老是逗遛不歸，有待于天變以促成王的親迎呢？

（2）釋『新（親）迎』爲改葬。尙書大傳說，『周公死，成王欲葬之於成周，天乃雷雨以風，禾盡偃，大木斯拔。國人大恐。王乃葬周公於畢，示不敢臣也』。（漢書儒林傳注引；史記周公世家語略同）這眞是那裏說起！這種話未嘗不可備一種傳說，但如何可以用來釋金縢篇呢！

（3）釋『罪人』爲周公之屬黨。鄭玄尙書注云，『罪人，周公之屬黨與知居攝者。周公出，皆奔。今二年，盡爲成王所得。謂之罪人，史書成王意也』（毛詩正義鴟鴞篇引）。這種解說確是由於鴟鴞篇的『旣取我子，無毀我室』而來。但旣書成王意而名周公之屬黨爲罪人，何以又書周公意而名管叔之言爲『流言』呢？

這些解釋，眞所謂『道在邇而求諸遠，事在易而求諸難』。他們所以如此，都因爲要把許多不同的紀載整齊成爲一種相同的紀載。他們看着同是敍述一件事情，這本這樣說，那本那樣說，覺得聽牠參差是不大好的，所以要在參差之中修飾得一律，使得我的解釋在這本和那本上都講得通。他們不知道傳說原是不同的：甲可以說周公誅管蔡，乙未始不可說成王誅管蔡，丙又未始不可說周公承成王命而誅管蔡（史記及尚書大傳）；甲可以說成王因風雷之變而親迎周公，乙也未始不可說成王因風雷之變而改葬周公。正似周公請代死這一件事，史記上又說道：

> 初，成王少時，病，周公乃自揃其蚤沈之河，以祝于神曰，『王少未有識；奸神命者乃旦也。』亦藏其策于府。成王病有瘳。及成王用事，人或譖周公，周公奔楚。成王發府見周公禱書，乃泣，反周公。（魯周公世家）

這原是他請求代死的另一種傳說，無妨與金縢所記並行。但司馬遷便以爲周公是兩度玩這把戲了，所以既載金縢篇於前，復載此說於後，加上一個『亦』字，以見其與上說並沒有衝突牴牾。他不知道說周公請代武王死的人必不再說他請代成王死，而說周公請代成王死的人也必不再說他請代武王死，根本上用不着他出來調和。他們不出來調和，各種傳說的本來面目還存在，我們要認識各個的眞相還容易；經他們一調和，反而弄糊塗了，甲說中既攙雜了乙說，乙說中又攙雜了丙說，使得我們要認淸牠們時也苦於無從鑒別了。

現在我們的態度與他們大不同了。他們對於古代的事情只會承認牠的歷史的地位而不肯承認牠的傳說的地位，就是歷史的地位也是任意輕信，毫無標準。我們現在是明白承認牠的傳說的地位，而不肯輕易承認牠的歷史的地位。即如金縢篇所記，在我們的眼光中只許牠爲一種傳說，我們知道這一種傳說與揃蚤沈河的傳說不同，與周公誅管蔡的傳說也不同，與風雷改葬的傳說也不同。我們又知道這一種傳說與那幾種傳說的地位是平等的，我們絕不能因這一個在經文裏而尊牠，也絕不能因那幾個在百家雜說裏而貶牠。至于那時眞的事實怎樣，我們因爲沒有確實的史料，不能彀知道；我們只能從許多記載裏歸納出來，知道那時的時勢是一個鬼治主義極盛的時勢。

因爲這個緣故，我們翻譯這篇文字只能從牠的本文上着眼，本文怎麼說我們就怎麼講，我們絕不能理會歷代經師的曲解。

譯文如下：

滅商之後二年，王得了病，很不舒服。二公說道，『我們替王敬謹地卜筮吧』? 周公道，『這還是不能感動我們的先王的。』

於是他拚了自己的身子做了抵押：在一個場上築成了三座壇；再在南面起了一座壇，朝着北方，周公站在上邊，頂了璧，捧了珪，告給太王，王季，文王。

史官便取了冊子，開讀祝文道，『你們的長孫某人犯了很厲害的病。倘是你們三王在天，因爲有

了疾病，要使他担當扶持的責任的那麼，就可把旦來替代了他。我又是會說話，又是有心計，又是多材多藝，能穀服事鬼神。你們的長孫，他並不是多材多藝的，他哪裏能穀服事鬼神呢。

『你們在上帝的宮裏受了命，把四方完全保護了，所以能穀安定你們的子孫在下面四方的人民沒有敢不敬畏的。唉，只要上天降下的大命不致失掉，我們先王的神靈也就永遠有了着落的地方（指宗廟）了！

『現在我在大龜上面接受你們的命令。你們如果許我，我就把璧和珪獻與你們，回去等候你們的命令。若是你們不許我，我就要把璧和珪拿開了。』

於是他分配了三人卜了三個龜，結果是一致地得到了吉兆。開了鎖鑰，把卜兆的書翻出一看，乃是王和周公一倂得到了吉兆。周公道，『好了，王的病是不要緊的了！我小子新受了三王的命令，也可以永久替國家謀畫。現在我等候着罷，三王是一定肯關心我的。』

他回去，把這篇祝文的册子安放在金質封固的櫃子裡。明天，王就好了。

* * * *

後來武王死了，管叔和他的幾個弟弟在國內放出謠言道，『周公對于這個小主人要不懷好意了！』

周公聽得了，對二公說道『我現在若不避去，我怎能對得住我們的先王呢！』他避到東方住了二年，幾個造謠言的罪人終於破獲。過了幾時，他做了一首詩送給王，題目是鴟鴞。王也奈何他不

得。

那一年的秋天，禾黍生長得很好；還沒有收穫，忽然地起了大雷電，又是大風，把許多禾黍盡吹倒了，很大的樹木也拔了起來。國內人民驚慌得很。王和大夫都戴了皮弁（祭天的禮帽）來打開金質封固的櫃子，取看裡面藏着的書，於是得到了周公把自己做抵押請替代武王的記載。二公和王把這件事詢問許多史官和各種執事之官。他們回答道，『是的。但這是周公的命令，我們那裡敢直說呢！』王把住了書，滴着淚說道，『我們用不着敬謹地占卜了！以前周公替王室出了許多力，我這個幼年人全然沒有知道。現在上天發動了威嚴，來表明周公的德行，我小子應當親自去迎接；這在我們國家的禮制上也是相宜的。』

他出了郊，天下雨了，風也倒吹了，禾黍都豎了起來了。二公吩咐國內人民，凡是被吹倒的大木所壓着的禾黍都扶了起來，把穗子拾取了。這一年的收成依然是個大熟。

這篇譯文的解詁有幾點應該聲明的，依次陳述于下：

（1）『二公』，向來均解作太公望召公奭（史記已然）。但沒有確據，所以在譯文中仍書二公。

（2）『未可以戚我先王』的戚字，鄭玄釋為憂，僞孔傳釋為近，均覺未似。尚書誼略引戴鈞衡

說云，『孟子趙注，「戚戚然，心有動也」。僅卜未足以動先王，故特爲壇墠』。今從之。

（3）『公乃自以爲功』，功舊釋爲『事』。史記功字作『質』。段玉裁古文尙書撰異云，『質，讀「周鄭交質」之質』。故今釋爲抵押。

（4）『墠』舊說爲『除地』，則是動詞。江聲尙書集注音疏引鄭玄注禮記祭法『除地曰墠，』除地作『餘地』，則是名詞。以金縢與祭法兩文核之，以作名詞解爲長。江云，『除地者，謂去草萊，辟除空地爲廣平之場。墠，即場也，于其中聚土而築之爲壇』。今譯文從之。

（5）『植璧秉珪』的植字，舊釋作置。史記植字作『戴』。今從之。

（6）『丕子』，舊釋作『大子』。兪樾羣經平議云，『丕字，史記作負。負子者，諸侯疾病之名。禮記曲禮篇正義引白虎通云「天子病曰不豫，言不復豫政也。諸侯曰負子，子，民也，言憂民不復子之也。」是負子之義本爲不子，故此經作丕。丕與不，古通用也……凡人有病，則須子孫扶持之。周公事死如生，故仍以人事言。』今從之。

（7）『予仁若考』，史記作『旦巧』。考，巧，古字通。兪樾羣經平議云，『仁，當讀爲佞。……佞從仁聲，故得叚仁爲之。予仁若考者，予佞而巧也。……周本紀「爲人佞巧」，亦以佞巧連文，是其證也。古人謂才爲佞，故自謙曰「不佞」。佞而巧，故多材多藝，能事鬼神也。』

（8）『予仁若考能多材多藝』舊于考字絕句。羣經平議云，『古「能」「而」二字通用。……

「予仁若考能多材多藝」者，若，而也，能，亦而也，猶曰「予佞而巧而多材多藝」也。此能字與「能事鬼神」之能不同。故下文曰「乃元孫不若旦多材多藝，不能事鬼神」，多材多藝上不更著能字，可知兩能字不同也。』

(9)『乃命于帝庭』的乃字，舊解皆謂指武王。我覺得不對。乃字爲第二身代名詞，冊祝之詞既對三王說，則乃字應即指三王，與上文『乃元孫』同例。故今譯爲『你們』。

(10)『公曰體』的體字，舊解作卜兆之體。羣經平議云，『體乃發語之辭，慶幸之意也。詩氓篇曰，「爾卜爾筮，體無咎言，」釋文曰，「體，韓詩作履，幸也，」然則體亦猶幸也。』故今譯爲『好了』。

(11)『噫公命』之噫，舊解皆爲歎聲。王鳴盛尚書後案釋爲『抑』。故今譯爲『但』。

應說明的大約如此，不知有誤否？希望讀者諸君指正。

用我們的頭腦來看這篇記載，眞要發笑起來。三王在天之靈是要生病的。生了病沒有人服事，就要向人間取了他們的長孫來，全不計較這位長孫在這個時候能來與否。他們又是貪着玉器，只要周公把珪和璧獻與他們，就可騙得他們回心轉意；而周公遂可借此威嚇他們，說『你們若不聽我話，我就要不給你們了！』彷彿用了糖果來哄小孩似的。這是何等的有趣呵！

我們通常從綱鑑易知錄等書中得來的周公的印象，總以爲是一位極漂亮，極重實際的政治家。那知讀了此篇，竟是一個裝神作怪的道士！他築起了幾座臺，招了先靈自己頭頂了圓玉，手捧了長方的玉，旁邊

站着了通表疏的法師占卜吉凶的起課先生試一設想，眞不禁啞然失笑了。孟子說，『周公思兼三王以施四事；其有不合者仰而思之，夜以繼日幸而得之坐以待旦。』這明明是一個思想極精密的人，和這篇記載那裏能合攏來呢！

於是我們要問：爲什麼周公請代死的故事在戰國諸子的學說中竟毫沒有力量？爲什麼戰國諸子的學說中的周公會得專傾向到人治和德化的方面？

我們在此可以知道：一個人在那樣的時勢中，在那樣的社會裏，自然會得做出那樣的事來。周公在商周之際鬼治主義極盛的政治社會裏，他那種鬼畫符式的舉動正是他的多材多藝的表現。但時勢變了，而他的偶像還沒有倒，於是他的這類舉動就漸漸地消滅而換出新時代的別種舉動來了。因爲戰國時重士，遊士極多，所以周公之門會得『進善百人，教士千人，宮朝者萬人，』弄得周公『一沐三握髮，一飯三吐哺』。因爲戰國時舊制度悉已倒壞，急于創造新制度，所以周公要『思兼三王以施四事：其有不合者，仰而思之，夜以繼日，幸而得之，坐以待旦』，而儀禮，周禮，周頌，月令遂莫不出于他的大筆。假使周公的偶像至今還不曾倒，現在人還是和戰國時人一樣地沒有歷史觀念，恐怕在將來的史書上又要寫他主張德謨克拉西，建設全民政治了！

用了這一種眼光去看古史，纔可不給古人瞞過。

老實說來，像周公一般的人並不是很難得的，只因他的時代生得好，恰巧在文武之後，孔子之前，而又爲

孔子所稱道，所以會得在道統中占了一個重要的地位。我今試舉出一個生于蠻荒，不甚給人知道的周公來，作一比較：

兎兒年，斡歌歹皇帝征金國，命者別爲頭哨，遂敗金兵。過居庸關，斡歌歹駐軍龍虎台，分命諸將攻取各處城池。

斡歌歹忽得疾，昏憒失音。命師巫卜之，言乃金國山川之神，爲軍馬擄掠人民，毀壞城郭，以此爲祟。許以人民財寶等物禳之，卜之不從。其病愈重。惟以親人代之則可。疾少間，忽開眼索水飲，言說，『我怎生來？』其巫說，『此是金國山川之神爲祟；許以諸物禳之皆不從，只要親人代之。』

斡歌歹說，『如今我根前有誰？』當有大王拖雷說，『洪福的父親將咱兄弟內選着，教你做了皇帝。令我在哥哥根前行，忘了的提醒，睡着時喚醒。如今若失了皇帝哥哥呵，我誰行提說着喚醒着，多達達百姓教誰管着；且快金人之意。如今我代哥哥，有的罪孽都是我造來！我又生的好，可以事神。師巫，你呪說着！』

其師巫取水呪說了。拖雷飲畢，略坐間覺醉，說，『比及我醒時，將我孤兒寡婦抬舉教成立者！皇帝哥知者！』說罷，出去，遂死了。其緣故是這般。

（右見元秘史卷十五。斡歌歹即元太宗窩闊台，元太祖第三子；拖雷，太祖第四子。）

這件事和金縢篇的故事眞是像極了。 斡歌歹與武王正在創業之際而不能死，這個時勢是一樣的。 親人可以替代，這種見解也是一樣的。 弟願代兄，這件事實也是一樣的。 拖雷說，『如今我代哥哥，有的罪孽都是我造來，』與史記所載『奸神命者皆且也』何等相像！ 拖雷說，『我又生得好，可以事神，』更是活靈活現的『予仁若考能多材多藝能事鬼神』的一句話了！ 所可惜的，這是敵國的山川之神而不是他們的祖宗，所以他是眞的死了。 更可惜的，蒙古族中沒有像孔子一般的聖人來替他表章，所以他終于湮沒了。

十四，八，十。

七七 桀誓的時代考

（十六，十一，一，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第一期）

余永梁

尙書篇目的時代問題，虞夏書及商書中的湯誓，絕不能相信是當時作的。

不能相信的新証據，第一是堯典皋陶謨稱『典』『謨』，明明是後人的稱謂。 第二是堯典開宗明義第一句就是『粵若稽古』，『粵若』是發語詞，『稽』考也，就是說『考古』，那顯然是後人的話了。 第三，堯典，皋陶謨稱『帝』，而『帝』在商周是死後纔稱的，生時則稱王，甲骨文金文皆然。 因爲死後成了鬼神，就用『上帝』之帝稱他了。

禹貢敍述的疆域很廣大，研究上古民族的分佈及古代的地理，知道宗周以前絕沒有那樣地理智識。

研究尚書的人，大都相信盤庚以下各篇是靠得住的，其實也未見得如此。就如周書，有幾篇的時代還有問題。洪範是武王問箕子作的嗎？我們知道它是戰國時陰陽家作的呢。康誥是周公代成王的話嗎？還是武王誥康叔呢？

又如棐誓一篇，自來都說是魯伯禽伐淮夷作的。然而研究起來，知道他們根據的不過書上說伯禽曾伐淮夷，就說是他那時所作的，其實是靠不住的。

書序說，『魯侯伯禽宅曲阜，徐夷並興，東郊不開，作費誓。』史記魯世家說，『伯禽即位之後，有管蔡等反也，淮夷，徐戎亦並興反，于是率師伐之于肹，作肹誓。』這都是說伯禽伐徐夷，作棐誓。

讓先找消極的証來推翻此說。

棐誓說，『徂茲淮夷，徐戎幷興。』詩，『匪且有且，』傳，『此也。』『徂』是『今』字的意思，就是說現在淮夷，徐戎都來了。看看徐夷在周初有沒有稱『戎』的？

這一國對別國的名稱最早是『方』在甲骨文金文及古書中可以証實。

甲骨卜辭如『丁酉卜設貞今春王廾人五千正土方受之又，』『王來正盂方，』『癸酉卜貞旬亡畎，王來正人方。』他如『三封方，』『井方，』『馬方，』『虎方，』『羊方』等等。商代銅器如丁子尊『隹王來正人方，隹王十又五彤日，』乙亥鼎『隹王正井方。』周初銅器如南宮中鼎『隹王命南宮伐反虎方之年，』這『虎方』即卜辭的『虎方。』這『方』就是那時的部落，後來的『邦，』『國』。

易『高宗伐鬼方，三年克之』『震用伐鬼方，三年，有賞于大國』。鬼方一直到宗周還是那個稱呼。盂鼎『盂以口口伐鬼方……孚人萬三千八十一人』。盂鼎爲成王二十五年作器，同鬼方打仗，俘人至萬三千八十一人，可知鬼方在那時的强大。詩蕩，『內奰于中國，覃及鬼方』。可知宗周時還仍舊稱。梁伯戈『抑鬼方蠻』，戈是春秋稍前造器，就已加上『蠻』字了。

易『方來』，自來把『方』字當做『旁』字講，那是錯了，實在應是『方國』之『方』。易說，『不寧，方來，後夫凶』，別國來侵襲，自然是不寧而且凶了。甲骨卜辭有『丙戌卜，今春方其出』『戊寅卜，春方其出』，也就是別一國出兵來攻的意思；而甲骨卜辭中的『甲申子妣乙告方來』『辛酉卜口貞呂方其來』，與易文正同，尤可証所說的確當。尙書梓材，『兄弟方來』，也是『兄弟邦來』；從前把『方』字當作『並』字講，也是錯了。

詩，書裡面的『多方』『四方』以及東西南北方的『方』，本義也還是邦國的意思。

可是後來却變了：

『鬼方』變爲『昆夷』『玁狁』『葷粥』『薰育』『獯鬻』『犬戎』。

『四方』變爲『四國』『四夷』。

『東方』變爲『東土』『東夷』。

『南方』變爲『南國』『南夷』。

『西方』變爲『西土』；『西夷』；『西戎』。

『北方』變爲『北國』；『北狄』。

『商民』變爲『商夷』；『商戎』。

虢季子白盤及詩抑的『蠻方』變爲『蠻夷』。

原來『方』『國』並無惡意；後來周滅了商，商民雖然起初反抗甚力，但到成王以後反抗力漸漸削弱了，而其他原來與商『聯邦』的國也被周的『教化』征服了。周的基業既定，便自尊自大地驕傲起來，除了周自己民族而外，其餘都是蠻夷了！但是『蠻』『夷』『戎』之稱，周初是沒有拏這種徽號給與別國的，因爲武王滅商後不久便死了，那時他不過把紂殺掉，武力還只及河南一省而已。周的基業，還是周公打出來的，在戰戰兢兢，遑遑不自保的時候，那能輕視其他民族呢？

從上歸納起來，徐在最早是應當稱『方』，後變而爲『土』，『國』，『夷』，『戎』了。讓從彝器及古書中找証據來。

公伐郤鼎『王命公伐郤，攻戰克敵，徐方以靜。王錫公寶鼎，大曲弓矢，僕馬，袞冕，以彰公休，世爲周輔。周受多福，其萬年子孫永用享！』考釋此鼎的各家，以爲伯禽的器，爲什麼稱『周受多福』呢？只好強把一個『周』字釋作『魯』字。不知那明明是『周』字，有免簠，免敦，周公敦可証。他們致誤的原因，在不知道伯禽雖然封魯，若以此銘文而論，則初封時還是稱周而不稱魯；這與微子封于宋，到他的兒子猶稱微仲；康叔

封于衞，到他的兒子猶稱康伯一樣。

由上一個証據來証明公伐郤鐘，公伐郤鼎爲周初伯禽作器，而銘中正是稱『郤方』，與前所論証的符合，可知粊誓不是伯禽時作的。

大雅常武，『既敬既戒，惠此南國，』『率彼淮浦，省此徐土，』『匪紹匪遊，徐方繹騷；震驚徐方，如雷如霆，徐方震驚，』『不測不克，濯征徐國，』『王猶允塞，徐方既來；徐方既同，天子之功。四方既平，徐方來庭，徐方不回，王曰還歸。』這首詩稱『徐土，』『徐國，』『徐方，』而不稱『徐戎。』並且『徐土，』『徐國，』全爲是叶韻的關係纔用的，注重還是稱『徐方。』這是從古書証明『徐戎』是春秋時的稱呼的一個例証；而『方』『土』『國，』『戎』的演變也在這裡獲得明晰的証據。

戎狄蠻夷之稱，在春秋時最流行。約計戎有北戎，山戎，盧戎，驪戎，犬戎，姜戎，茅戎，陰戎，狄戎，伊雒之戎，陸渾之戎。狄有北狄，赤狄，白狄，衆狄。夷有淮夷，東夷，三夷。蠻有群蠻，陸渾蠻氏，戎蠻蠻氏。而自認爲蠻夷的又把這雅號來回敬，如秦非華族，師酉敦稱秦爲『秦夷，』直是明証秦爲異族。而秦也反稱『諸夏』爲『蠻夏，』如秦盄和鐘及秦公敦都有『嚴龏寅天命，保業厥秦，虩事蠻夏。』這眞是對罵了。也如蒙古人在元代稱漢人爲『蠻子』一樣。因爲那時侯諸侯都喊的是『尊王室，攘夷狄』這個口號，所以隨在都把這幾個雅號來做贈品。禹貢稱『淮夷，』堯典稱『蠻夷猾夏，』正是春秋時所應用的，可知禹貢堯典也是春秋後所作，決不是春秋以前作的了。

粊誓的文章與兮甲盤銘極似。盤銘云，『王命甲政嗣成周四方，賚至于南淮夷，南淮夷舊我員畮人，毋敢不出。其員其賚其進入其貫，毋敢不即𫴓即㝉；敢不用命，則即井撲伐。其隹我諸侯百生厥貫，毋不即㝉：毋敢或入蠻宄貫，則亦井。』銘中的『毋敢』與粊誓的『無敢不弔，』『無敢傷牿，』『無敢越逐，』『無敢不逮』及『汝則有常刑，』『汝則有大刑，』文例相同。兮甲盤是宣王時器，距春秋已不遠了。而粊誓的『備乃弓矢，鍛乃戈矛，礪乃鋒刃，』與牧誓的『稱爾戈，比爾干，立爾矛』相同；『臣妾逋逃』與牧誓的『乃惟四方之多罪逋逃』相同。疑牧誓是後人摹倣粊誓而作的，與甘誓，湯誓都是春秋戰國時人叙述傳說的歷史上的大戰，託而爲古的。粊誓的文章最近似秦誓，篇首幾句完全相同。秦誓是秦穆公時作，那時魯是僖公。

據上所論，我們可說粊誓是春秋時僖公作的。且找幾個積極的証據來。魯頌閟宮，『泰山巖巖，魯邦所詹，奄有龜蒙；遂荒大東，至于海邦，淮夷來同，莫不率從，魯侯之功。保有鳧繹，遂荒徐宅；至于海邦，淮夷蠻貊，及彼南夷，莫不率從，莫敢不諾，魯侯是若。』閟宮是『頌僖公能復周公之宇，』可知淮夷在春秋時仍强大，時爲魯巨患，僖公伐徐，亦必大興戎衆，所以詩，書，傳所記的自當是一件事了。僖十二年經說，『公會齊侯，宋公，陳侯，衛侯，鄭伯，許男，曹伯于鹹。』傳云，『會于鹹，淮夷病杞故，且謀王室也。』可知淮夷來侵，僖公伐徐，以匡王室，並保魯境，故頌謂『保有鳧繹，遂荒徐土』了。僖公既奄有徐土，徐服于魯，故十五年經說『楚人伐徐，』傳說『公會齊侯，宋公，陳侯，衛侯，鄭伯，許男，曹伯，盟于牡丘；遂次于

匡，公孫敖帥師及諸侯之大夫救徐。』 到這時，僖公既保護徐，所以要救徐了。

郡縣志云，鳧山在兗州鄒縣東南三十八里。 繹即嶧山，地理志謂在魯國騶縣北。 鳧，繹均在曲阜的東南。 淮夷，徐戎北侵，頌謂「保有鳧繹」，則交戰的地方當在鳧繹的附近。 粊誓作『粊』的是古文，今文作『肹』，然而聲音都相近，與『費』的聲音亦近，費即今山東費縣，費縣亦在曲阜的東南，可證粊誓是僖公伐徐，在費誓師時作的。

如果說這只能證明粊誓是春秋時作的，難道就不是追紀伯禽伐郐的事嗎？ 我可以回答：魯是周封建的大本營，保存周的禮制很完備，一部春秋所褒貶，是封建思想給與孔子的寶物。 在商周時各國自稱為王，擅專征伐，周並沒有統治的力量去制止，這在銅器裡可以證明，如夨散相伐與稱王的事，以及邵，呂羌的稱王。 但是，魯是周最親密的宗室，伯禽又是剛剛封到魯，他伐郐是稱『王命』的，如公伐郐鐘，公伐郐鼎都稱『王命公伐郐』。 其實這未必真是王命，也不過是套語能了，如現在的『討伐令』一樣。 在它器如不嬰敦『王命我羞追于西，余來歸獻禽』，也是紀『王命』的。 到春秋時，就是魯國也慢慢消滅封建而不遵什麼禮制；僖公已是十足『霸』的精神，那顧到『王朝』的體統，所以粊誓並沒有提起『王命』這虛飾的話，顯然不是追紀伯禽的事。 而且伯禽伐郐的事並不是歷史上有名的戰爭，又何用去追紀呢！

七八　紂惡七十事的發生次第

顧頡剛

（十三，十一，廿四—十二，一，語絲第二—第三期）

春秋戰國時人說話，最喜歡舉出極好的好人和極壞的壞人作議論的材料。極好的好人是堯，舜，禹，湯；極壞的壞人是桀，紂，盜跖。所以戰國時有一句成語，叫做『譽堯非桀』（這句話的本義原是譽堯舜而非桀紂，因為要句子短一點，便單舉了堯桀。實際上，譽舜非紂的更要多）。一個人天天給人家稱譽，自然要好到三十三天的頂上去了。一個人天天給人家非薄，十八層地獄的末一層也就按定他跌進去了。這種過度的毀譽說得太離奇時，即在沒有歷史觀念的時代，也免不得引起聽者的疑惑。所以堯舜的譽有韓非子等懷疑，而桀紂的毀也被子貢和荀子看出了破綻。

荀子道：

> 古者桀紂……身死國亡，為天下大僇，後世言惡則必稽焉。（非相篇，正論篇）

說到『言惡必稽』，分明看出桀紂負了種種惡事的責任，為無量數惡人當着代表。但他並沒有進一步推翻偽史。子貢便老實說破了。他道：

> 紂之不善，不如是之甚也！是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。（論語子張篇）

這是說明紂的不善的聲名都由於他所站的惡劣的地位而來，說得非常的對。因為普通人的心目中原是

不看見個人而只看見地位的老話所謂『牌子』，新語所謂『偶像』，都是這種心理的表現。這種心理表現得最明白的證據，即是漢書古今人表。人表上把人類分作九等，最上是聖人，最下是愚人，似乎是專依品性而定上下的。但一去細看，就可知道他們的上下原是根據於成敗。如被秦始皇滅掉的六國之君，他們有什麼劣迹，他們的被滅不過是所處的時勢的不幸，然而一個個都放在下中和下下兩等之中。秦始皇總可以說是一個無道之君了，但因為他成就帝業，必要保留得一點面子，也就放在中下。諺云，『成則為王，敗則為寇，』這個觀念能跳出的有幾人呢！紂既不幸亡國，他的牌子天天被周朝人毀壞，他成為一個罪惡所歸的偶像自然是無足怪的事了。春秋時橫議之風尚未盛，而子貢已經說出這般的話，那末到了『寓言十九』的戰國，紂的一身所受的『天下之惡』的多，更是當然的了。

從前人作史，每喜把古人傳下的話整齊排比，成為總清賬。這樣做去，粗看確是很完備，但來源還沒有弄明白，驟然結清，開的虛賬也就混過去了。我們因為不甘心承認這些虛賬，所以要檢齊所有的文券，另立流水簿，加以審查，標出按日開進的虛賬。現在就用了這個方法，把紂的故事試驗一下。

我們若把尚書（除偽古文）中紂的罪惡聚集起來，結果便可以看出他的最大的罪名是

酗酒。

關於這事的話，有微子的『我用沈酗于酒，』『方興沈酗于酒，』酒誥的『在今後嗣王酣身，……誕惟厥縱淫泆于非彝，用燕喪威儀，……惟荒腆于酒，』無逸的『殷王受之迷亂，酗于酒德。』其實酗酒是那時的風

氣，並不是紂的獨特的罪惡，所以酒誥又說『我民用大亂喪德，亦罔非酒惟行』，『殷之迪諸臣惟工乃湎于酒』，而武王對於妹土竟命康叔『羣飲，汝勿佚，盡執拘以歸于周，予其殺。』 我們只要看周朝用了死刑來禁酒，便可知道商人的喝酒正似現在人的吸雅片，已經成了有普遍性的深入骨髓的痼癖了。 其二，是

不用貴戚舊臣。

關于這事的話，有微子的『吾家耄遜于荒，』『咈其耇長舊有位人，』 牧誓的『昏棄厥遺王父母弟不迪，』召誥的『厥終智藏瘝在。』 其三，是

登用小人。

關於這事的話，有微子的『卿士師師非度，』 牧誓的『惟四方之多罪逋逃，是崇，是長，是信，是使，是以為大夫卿士，俾暴虐于百姓，以姦宄于商邑，』 立政的『惟羞刑暴德之人同于厥邦，乃惟庶習逸德之人同于厥政。』其四，是

聽信婦言。

這惟有牧誓的『惟婦言是用』一句話。 其五，是

信有命在天。

這有西伯戡黎的『王曰，嗚呼，我生不有命在天！』 酒誥的『厥心疾很，不克畏死，辜在商邑，越殷國滅無罹，』多方的『以爾多方大淫圖天之命，屑有辭。』 其六，是

不留心祭祀。

還有牧誓的『昏棄厥肆祀弗答』，多士的『罔顧于天顯民祇』。

從以上六項看來，紂只是一個糊塗人；他貪喝了酒，遂忘記了政事，所以把他的國亡掉了。崔述云：

蓋惟湛於酒色，是以不復畏天念祖，以至忠直遠耳，讒人倖進。（商考信錄）

他的罪狀確是只有這一點。這都是庸人的愚昧，並沒有奇怪的暴虐。何況這些話大都從周朝人的口中說出來的，他們自己初有天下，以新朝的資格，對於所滅的國君發出幾句斥責的話，乃是極平常的事，而且是應該有的事。即使被滅的國君是一個聖人，這些籠統的斥責之言於例亦不可少，因為既要打他就不得不罵他。韓非子外儲說云：

文公伐宋，乃先宣言曰，『吾聞宋君無道，蔑侮長老，分財不中，教令不信，余來為民誅之！』

越伐吳，乃先宣言曰，『我聞吳王築如皇之臺，掘深池，罷苦百姓，煎靡財貨，以盡民力，余為民誅之！』

讀了這種話再去看牧誓，多士諸篇，頗使得我們要罵紂而不忍。所以我們對於西周時紂的罪惡的傳說，只須看作一種與國對于亡國的循例之言。

東周時，初有學者階級，也初有論議，他們本着『勸懲』之心來說話，把亡國的紂當作箭垛，朝着他放箭，他的罪狀一定加增得不少。看子貢的評論，可見一斑。但不幸書缺有間，我們已無從知道了。只論語上有以下的一節：

微子去之。

箕子爲之奴。

比干諫而死。

這三件事都可屬于上邊的第二項的。

在戰國的書籍裏，他的罪條驟然加增得很多，而且都是很具體的事實。列舉如下：

抑沈比干。（按此頗有投比干於水的意思，如王子慶忌於要離然者，故別列。）

賜封雷開。（以上二條見楚辭。）

糟丘。

酒池。

肉圃爲格。

雕柱而桔諸侯。

刑鬼侯之女而取其環。

戮涉者脛而視其髓。

殺梅伯而遺文王其醢。

脯鬼侯。

作爲璇宮。

築爲傾宮。

剖孕婦而觀其化。

殺比干而觀其心。（按，論語但云諫而死，此云觀心，故別列。）

任惡來。

言而不信，期而不當。（以上十四條見呂氏春秋。）

囚文王七年。（見左傳。）

爲象箸。

設炮烙。

翼侯炙。

作靡靡之樂。

爲長夜之飲以失日。（以上五條見韓非子。）

熊蹯不熟而殺庖人。（見御覽引纏子。）

南距朝歌，北據邯鄲及沙丘，皆爲離宮別館。（見史記正義引竹書紀年。）

爲玉牀。（見世本。）

脯鄂侯。（見戰國策。）

脯鬼侯以享諸侯。（見逸周書及禮記。按呂氏春秋但云脯，此云脯以享諸侯，故別列。）

到了西漢，他的罪惡的條款因年代的更久遠而積疊得更豐富了。現在把已見戰國人稱引的删去，把賸餘的列舉於下：

距諫，飾非。

矜人臣以能，高天下以聲，以為皆出己之下。

作北里之舞。

厚賦稅，以實鹿臺之錢而盈鉅橋之粟。

益收狗馬奇物，充仞宮室。

益廣沙丘苑臺，多取野獸蜚鳥置其中。

大最（聚）樂戲于沙丘。

使男女倮相逐于酒池肉林之間。

廢商容。（以上九條見史記。）

作梏數千，梏諸侯之不諂己者。（見新書。按，這條當即由呂覽的『梏諸侯』而來。惟高誘注呂覽，謂『雕畫高柱，施梏櫟於其端，舉諸侯而上下之，』則與此不可併作一事。）

燎焚天下之財。

燔生人。（按淮南以此語與『爲炮烙，鑄金柱』等語並列，似與炮烙非一事。）

鑄金柱。

析才士之脛。（按，此不云『涉者，』故別列。）

熱斗。（高誘注，『庖人進羹于紂，熱，以爲惡，以熱斗殺之，』與鬻子所云不同。）

聽崇侯虎，屈商之言而拘文王於羑里。

宮中成市。（以上七條見淮南子。）

鹿臺其大三里，高千尺，臨望雲雨。（見新序。）

妲己之所譽貴之；妲己之所憎誅之。（見列女傳。）

諛臣左强教爲象廊，將至于天。

壯士斬其胻。（胻，脚脛也。按，此與『析才士之脛』差同，但壯與才又不同。）

殺周太子歷。（以上三條見褚先生補史記龜策列傳。）

又有雖非新添而對于舊有之說加以較詳的摹寫的，有列女傳上說妲己的話：

百姓怨望，諸侯有畔者，紂乃爲炮烙之法，膏銅柱，加之炭，令有罪者行其上。輒墮炭中。妲己乃笑。

比干諫曰，『不修先王之典法而用婦言，禍至無日。』紂怒，以爲妖言。妲己曰，『吾聞聖人之心有

七竅』 於是剖心而觀之。

這是把作炮烙與剖比干的兩項罪名令妲己分擔了。

到了東漢，似乎沒有新添的罪條。 但論衡上引着一段話，却把『長夜之飲以失日』的一件故事用二百四十倍的顯微鏡放大了：

紂沈湎于酒，以糟爲丘，以酒爲池，牛飲者三千人。 長夜之飲，忘其甲子。 車行酒，馬行炙，百二十日爲一夜。

東晉時，僞古文尚書出來，又爲他添上了三條：

焚炙忠良。（按焚炙之忠良未知爲誰，故不與炮烙條合。）

罪人以族；官人以世。

作奇技淫巧以悅婦人。

那時皇甫謐做了一部通史，名喚帝王世紀。 他是造僞史很有名的人，所以他集合了前人的舊說，更加上自己的幻想，綜合而成爲一整篇的紂的罪狀書。（這與司馬遷集合戰國秦漢時人的紂惡說而成爲一整篇是一樣的。） 帝王世紀一書雖失傳，但這些文字還被引于太平御覽及尚書疏等書，可以覆按。 現在把他所說的話能彀增加我們的異聞的寫在下面：

造傾宮，作瓊室瑤臺，飾以美玉，七年乃成。 其大三里，其高千丈。 其大宮百，其小宮七十三處。

宮中九市。（按，淮南子但言成市，此云九市，故別列。）

六月發民獵于西山。

天下大風雨，飄牛馬，壞屋樹，天火燒其宮，兩日並熱。或鬼哭，或山鳴。紂不懼，愈慢神。

殺人以食虎。

欲重刑，乃先爲大熨斗，以火爇之，使人舉，輒爛手。（按，此條當即淮南子的『熱斗。』但據高誘注文則熱斗事係出偶然，而此則有意的定此刑罰，爲異。）

多發美女以充傾宮之室，婦女衣綾紈者三百餘人。

誅邢侯。（按，一說邢侯即鄂侯。）

剖比干妻以視其胎。

文王之長子伯邑考質于殷，爲紂御。紂烹以爲羹，賜文王，曰『聖人當不食其子羹。』文王得而食之。紂曰，『誰謂西伯聖者！食其子羹尚不知也。』

在皇甫謐的前後作紂的罪狀的說明的，有以下二條：

（一）斮脛的說明——老人晨將渡水，而沉吟難濟。紂問其故，左右曰，『老者髓不實，故晨寒也。』紂乃于此斮脛而視髓。（見水經注。）

（二）夏獵的說明——紂以六月獵于西土，發民逐禽。民諫曰，『今六月……地務長養，……君踐

一日之苗而民有日不食。天子失道，後必無福。』紂以為妖言，誅之。後數月，天暴風雨，發屋折樹。（見金匱）。

自晉代以後，他有沒有再添出什麼罪狀，我可不知道了。這或者因為紂的暴虐說到這等地步，已經充類至盡，再也不能加上去，或者因為學者的歷史觀念高了一點，知道耳朵裏聽來的傳說不能作為信史，不肯寫在紙本上，二者均不可知。但學者方面即是如此，民衆的傳說總不會因他們的不肯寫在紙本上而終止其發展性的，牠依然是這樣地發展。結果就成了現在在下等社會中很有勢力的封神榜一書，又把這些人事經過神話化了。

我寫這篇，希望大家把牠當作徐文長故事一類書看，知道古代的史實完全無異于現代的傳說：天下的暴虐歸于紂與天下的尖刻歸于徐文長是一樣的，紂和桀的相像與徐文長和楊狀元的相像也是一樣的。這一點意思非常淺顯，所舉的證據也甚明白，想來讀者必不至于索解不得。倘有篤志信古之士一定要說古書無一字無來歷，古人的話不可輕于懷疑，那麼，我們先要請問以下的幾條：

（一）紂造的臺的高度，應照新序說是一千尺呢？還是應照帝王世紀說是一千丈呢？

（二）斮脛的人，應照水經注說是老者呢？或應照淮南子說是才士呢？還是應照補史記說是壯士呢？

（三）所剖的孕婦，應照呂氏春秋說是一個平常人呢？還是應照帝王世紀說是比干之妻呢？

（四）給文王吃的人肉羹，應照呂氏春秋說是梅伯的呢？還是應照帝王世紀說是伯邑考的呢？

（五）補史記說紂殺的『周太子歷』，這是何人？

這些問題都請考實了告知我們。否則我們在這樣參差牴牾的古史中便是要信也苦于無從信起了。

十三，十一，八。

七九　宋王偃的紹述先德

顧頡剛

（十三，十二，廿二，語絲第六期）

宋王偃是惟一的『宋王』。他以前的宋君只稱爲公，到他立了十一年而自升做王，立了六十一年（史記云四十七年，今依梁玉繩考定）而爲齊湣王所滅。亡國後，他逃出去死了。他的臣子私自上他的諡法，或作康王（戰國策及呂氏春秋），或作獻王（荀子）。褚少孫補龜策列傳又稱爲宋元王。

紂是商的末一代，他是宋的末一代，宋即是商的後裔，所以他受的淫昏暴虐的遺傳性非常充足，很能恪守典型地照演一番。

紂是酗酒的；他也是『淫于酒』（史記宋世家）。

紂是距諫飾非的，囚殺過許多諫臣；他也是『罵國老之諫者』（戰國策），『羣臣諫者輒射之』（宋世家）。

紂是很富于好奇心的，所以要『斮涉者脛而視其髓，剖孕婦而觀其化』（呂氏春秋）他也是『剖傴

者之背，斮朝涉之脛』（賈誼新書及劉向新序。『斮朝涉之脛』一語，後來僞古文尚書簡直不客氣，放在泰誓下篇，當作武王誓師之辭了。）

紂是很勇的，會得『倒曳九牛，撫梁易柱』（帝王世紀）；他雖未必有這般的勇力，但也會『爲無頭之棺以示有勇』（戰國策及新序。莊子列禦寇篇亦云，『宋王之猛，非直驪龍也。』）

紂是對待諸侯很暴虐的，曾經『作梏數千，梏諸侯之不附己者』（賈誼新書）；他雖沒有這般的權力，但也要『鑄諸侯之象使侍屏匽（厠所），展其臂，彈其鼻』（戰國策）。

紂是不畏天的，『天火燒其宮，鬼哭，山鳴』（帝王世紀），一切都不怕；他竟是澈底的慢神了，『射天，笞地，斬社稷而焚之，曰，「威嚴伏天地鬼神」』（戰國策及新序）。

最奇怪的，他和紂不但行事一致，而且所得的『瑞應』亦是一律。這一律的瑞應即在劉向一人所著的書上。說苑敬愼篇道，『昔者殷王帝辛之時，爵生烏于城之隅。工人占之，曰，「凡小以生巨，國家必祉，王名必倍。」』新序雜事篇（四）道，『宋康王時，有爵生鸇于城之陬。使史占之，曰，「小而生巨，必霸天下。」』

他們得到了這般的瑞應之後怎麼樣呢？說苑道，『帝辛喜爵之德，不治國家，亢暴無極，外寇乃至，遂亡殷國。』新序道，『康王大喜，于是滅滕，伐薛，取淮北之地。乃愈自信，欲霸之亟成，故射天，笞地，……國人大駭。齊聞而伐之，民散，城不守。王乃逃兒侯之館，遂得病而死。』這同是不識祥瑞的蠢舉，以致『祥反爲禍。』

宋王偃所紹述的祖德，不但他的二十六世從祖紂而已，更有他的二十九世祖武乙。武乙的事，翻開殷本紀來看，只有一件事，這一件事是他所以受『暴雷震死』的天刑的緣故。這事的上半段說，『帝武乙無道，爲偶人，謂之天神；與之博，令人爲行。天神不勝，乃僇辱之。』做了『偶人』來出氣，他們祖孫二人確是一致的。看上面說的鑄了諸侯的像使他們侍于厠所可知。只此一端，大足以激起神人的憤怒：神的憤怒是雷震，人的憤怒是攻伐。所以史記蘇秦傳道，『秦以宋委于齊，曰，「宋王無道，爲木人以寫寡人，射其面。」』（燕策同。）

下半段更像了。武乙『爲革囊，盛血，卬而射之，名曰「射天」。』而宋王偃也絲毫不變地『盛血以韋囊，縣而射之，命曰「射天」。』（宋世家。）其實『射天』的名目早已給武乙制定了，何必再由他去『命』呢？因爲他和他的先德這般地相同，所以宋世家記道，『於是諸侯皆曰「桀宋！」宋其復爲紂所爲，不可不誅！」告齊伐宋。……齊湣王與魏楚伐宋，殺王偃，遂滅宋而三分其地。』

究竟諸侯是不是因爲他復了祖先之德而告齊伐他呢？齊湣王是不是結合了魏楚而把他攻滅呢？史記田完世家道，『王（齊湣王）爲東帝，秦昭王爲西帝。蘇代自燕來入齊，……齊王曰，「嘻，善，子來！秦使魏冉致帝，子以爲何如？」對曰，「……秦稱之，天下惡之，王因勿稱以收天下，此大資也。且天下立兩帝，王以天下爲尊齊乎？尊秦乎？」王曰，「尊秦。」曰，「釋帝，天下愛齊乎？愛秦乎？」曰，「愛齊而憎秦。」曰，「兩帝立約伐趙，孰與伐桀宋之利？」王曰，「伐桀宋利。」對曰，「……故願王明釋帝以收天下，……

而王以其間舉宋，……天下莫敢不聽此湯武之舉也！……』　於是齊去帝，……伐宋。……　宋王出亡，死于溫。　齊南割楚之淮北，西侵三晉，欲以并周室，為天子。　泗上諸侯鄒魯之君皆稱臣，諸侯恐懼。』（齊策四略同。）

這是說齊湣王滅宋為的是自己想做天子。

孟子滕文公下篇又道，『宋小國也；今將行王政，齊楚惡而伐之。』　這是說宋的被滅為的是想行王政。宋行王政而受他國的嫉忌，齊要自為天子而滅宋，以戰國的情勢觀察起來，似有確實的可能。　宋世家所謂『於是諸侯皆曰「宋其復為紂所為，不可不誅」，告齊伐宋，』恐怕是齊王一方面的宣傳之辭吧？（滅宋而三分其地，有梁玉繩的辨，見史記志疑卷二十一。）

如果諸侯告齊伐宋為宣傳之辭，那麼，宋王偃的種種紹述先德的故事，或商代先王的種種遺傳與宋王偃的性質的故事，恐怕也有若干宣傳的成分在內吧？　荀子上有兩段話，頗可以啓發我們。　他道：

桀紂……身死國亡，為天下大僇，後世言惡則必稽焉。（非相篇）

齊湣宋獻……身死國亡，為天下大僇，後世言惡則必稽焉。（王霸篇）

我們讀這兩段話時，更須記着：宋獻是紂的後裔。

十三，十二，十四。

八〇　遊稷山感后稷教稼之功德記事

李子祥

予祥籍解梁，素知邑北百里外有稷山縣，究未審其命名之義。民國乙丑，權聞喜東鎮區篆，考縣圖，得悉西北稷王山分稷，聞之界，知命名之所自來，而猶未納入腦髓。丙寅春，移權稷山清河區務，稷王山是其南界。巡行鄉邑，村村有稷王廟，即后稷廟。廟貌雄偉，他廟不及。亦多有稷王娘娘廟者。觸目驚心，以爲后稷教稼，功在萬世，德及普天，何獨一縣崇奉之隆以至於此？欲考邑乘，記載缺如。因之往來於胸腔腦蓋之間者數閱月。

居無何，有士人來。余詢之曰，『若近稷王山，頗悉稷王山之故事乎？』彼曰，『相傳稷王棄隨其母姜嫄常往來此山，教人播種，故後人崇奉；今猶有馬蹄人足存焉。稷王之母家相傳在今聞喜縣之山白池村，或稷山縣之小楊村，未悉確否。惟山之旁徑，砂石之中，一種明亮之石，純粹玉質，有似大小麥顆者，有似黍稷粒者，有似穀實者，有似玉蜀黍者，有似芝麻粒分白色麻色者，又有似南瓜（一名北瓜），西瓜，甜瓜各子者，他如板豆，小豆，綠豆，江豆之形，無不畢具。名曰「五穀石」，並有催生之能力，可爲特別之紀念。惟採取時不可言，言之終日不獲一。』余試遣人採之，果如所言，奇哉！

余始信周詩生民之篇可以印證此事也。其第一章有曰，『厥初生民，時維姜嫄，……履帝武敏歆，載生載育，』其第二章有曰，『不坼不副，無菑無害，居然生子，』足徵其胎胚產殖之不凡。其第四章有曰，『荏菽旆旆，麻麥幪幪，瓜瓞唪唪，』是寫其少時遊戲之種植。其第五章之末句曰，『即有邰家室，』是寫后稷以母家

爲家，必近都邑左右。其第六章曰，『誕降嘉種維秬（黑黍），維秠（黑黍一稃二米），維穈（赤粱粟），維芑（白粱粟）』是寫后稷所降於民之種籽也。徵之詩歌，考之物理，地實天成，當有由然。

或曰，巨跡感孕之說得毋誕乎？曰，誕妄之說，正士不取；然玄鳥生商，巨人生周，載在史傳，理將毋同？夫非常之人生產恆奇：基督耶穌有母無父；亞當夏娃何處生來？理之有無，正可存而不論耳。

或又曰，按有邰之國係炎帝之後，周祖棄之母家在今陝西武功縣，考古者宗之，何得附會於稷聞之旁？曰，書策何嘗無錯誤，但當據理以辨。五帝之世，大河以西視同化外。虞，夏建都蒲坂安邑，教稼官之部署當與帝都不遠。斷言之，有邰之地當不在雍州。史稱有虞之際，棄爲后稷之官，封於邰。及夏衰，不窋失職，自竄於戎狄之間。至其孫公劉，復修后稷之業，立國於豳。設使有邰果在陝之武功，不窋之西去又何得稱『竄』哉！此可徵棄家之有邰非陝西之有邰。或者周興以後，追念發祥之地，改某地爲有邰，以示不忘祖宗功德。炎漢之起，劉邦生於豐沛，定鼎長安，就附近建一豐邑，名曰新豐，移豐人居之。有邰之在陝者或亦與此同。

總之，神州以農立國，天地先生異人以養育斯民；及功德普遍天地，又產異物以表彰異人：氣化使然，而生五穀石。彼白珩大貝，卞玉隋珠，亦無所用之。誠使搜羅採取，供之本省陳列所，農會研究品題，再輸送京，津，滬，漢博物院，爲全世界所注目，尊重中華，推本農業，使人知山西有后稷神聖，景仰崇拜，稷聞之榮，亦三晉之光。此記者之微意也。

陡塵近稷王山，若有土人傳聞之奇，均耶筆而賜教言，是所南望。餘意不盡，祇任依依。

八一　姜嫄之傳說和事畧及其墓地的假定

崔盈科

（十七，一，十六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第十一·十二合期）

我暑假編輯晉聞歌謠後，即有志搜集本地所傳說的故事或神話；因爲此等傳說非特饒有興味，實關民衆思想。乃一再延宕，竟形擱置。日前我的忘年交李子祥先生自稷山縣清河鎭寄來從稷王山下覓得的五穀石多粒，並附其所作遊稷山感后稷教稼之功德記事一則，石瑩潔可愛而文亦引證詳贍。又欲世人景仰后稷，推本重農，更囑我代爲搜集土人傳聞，是因我家距稷王山很近的緣故。不學如余，很難應命；祇好就我所知，分爲四項，略述如左：

（一）遊覽所及　我家居聞喜城西二十里半原陳家庄，西距稷王山和姜嫄墓（俗稱姜娘娘廟）均約二十里許。每年夏歷三月初一日，姜娘娘廟大會，香火甚盛，並由附近村落輪流値社，演戲三天。我年十五歲時，曾隨同村中學友遊過一次。印象最深的就是廟裏的東南隅有一很大的墓塚，墓塚前面廈間裏一碑，刻着『姜嫄陵寢』字樣。碑甚大，色澤極瑩滑，約略能照着人的影子，如古銅鏡一般似的。男女老幼在碑上磨制錢的很多，相傳銅錢在此碑上磨磨，叫小孩子佩在身上，不但是無災無害，而且是小孩們好管（即健康不易死的意思。）故大家磨了一個又一個，都擁擁擠擠的圍着那碑。我也隨着磨了許多銅錢，回

家分散給諸親戚婦女們，她們都是感激得很。我二十三歲暑假時，適值天旱，村中每門派一人赴稷王山祈雨，我也隨着大衆到山頂上住了一宿，夜間穿着棉衣方能不冷。此山即聞喜，稷山，萬全等縣交界處。那時我的最大的感想就是：（一）北望汾河一帶蒼茫，念着汾水西南流入黃河，更由黃河流入勃海，是何等地曠遠。（二）南望中條山與稷王山百里之間，邱陵一層層的起伏，且是一川一川的平坦（川是平地的意思，）故心上總思着那些邱陵和平川，或者均是洪水的淤泥和冲刷而成的。更想當洪水極盛時，大禹治水，稷王山和中條山最高峯的湯王山或者就是南北的兩岸。（三）我們村中父老農夫每以稷王山頂有雲與否判斷晴雨。稷王山上兩塔中之一塔，是這附近三五十里裡農夫孺子行人等所最喜遙望的一種景緻。我二十年來所遙望的塔，今始親近細觀，不禁狂喜。但是我那時的目的只知藉此登山漫遊，而對於姜嫄和后稷的故事絲毫沒有詢及，亦是一大憾事。

（二）歷來載記　詩生民篇有『厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子；履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷』的話。毛傳謂『后稷之母配高辛氏。』鄭箋謂『帝，上帝也。……時有大神之迹，姜嫄履之，足不能滿，履其拇指之處。心體歆歆然，其左右所止處，如有人道感己者也，於是遂有身，而肅戒不復御。後則生子而養長之，名曰棄。』史記周本紀則謂『姜嫄為帝嚳之妃。』又謂『姜嫄出野，見巨人跡，心忻然欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，……因名曰棄。』此等記載甚是不通，不過各據所聞敘述而已。而眉山蘇氏謂『巨人之跡隱然在地，走而避之且不暇，忻然

踐之，何姜嫄之不自愛也？……毛公作詩傳，以……「履帝武」爲從高辛之行，及鄭之箋而後有踐之事。當毛之時未始有遷史也，遷之說出於疑詩，而鄭之說又出於信遷矣……甚矣，遷之以不祥誣聖人也！』（綱鑑易知錄卷一頁六引。）以今度古，蘇氏亦未爲得。最近古史辨上有一段說得最好，茲舉於左，作爲結論。

大雅生民篇中說姜嫄生后稷由於『履帝武』，這原是一段神話，很可能且極平常。但自古至今，終不曾給牠一個適當的地位。相信牠的人老實在史書上寫着，『姜嫄出野見巨人跡，心忻然悅，踐之而身動如孕者』（史記。）不相信牠的人便駁道，『不交而孕是不可能的事，或者姜嫄那時適有孕，恰巧踏了大人跡，就引起了誤會。況且姜嫄是帝王之妃，何爲適草野？』（王充與崔述）用自己的理性去做解釋的人說，『這個「帝」不是上帝，是她的丈夫帝嚳高辛氏。他們一同去祀郊禖，姜嫄走在後頭，步步踏了帝嚳的脚印』（毛傳與歐陽修等。）近人有了一種新觀念了，於是他們的解釋也換了一種話頭，說道『那時原是母系時代，故只知有母。』或者說，『姜嫄原是自由戀愛，故不能說出其夫。』話雖說了許多，但是都不對的。我對於這三種態度下一個總評，是信牠的是愚，駁牠的是廢話，解釋牠的也無非是鍛鍊。我們若用了民俗學的眼光去看，就可見這種故事正和現在上海戲園子裏鬧翻的關公出世，薛仁貴出世一類戲一樣。這些戲中的偉人，或是黑虎星下凡，或是文曲星臨世；到母腹中時，或是觀音送來，或是仙人引到。這種故事，在事實上是必不確的，但在民

衆的想像裏是確有這回事的。他們總以爲大人物的來歷與普通人不同，該有這類奇蹟。因爲牠在事實上必不確，所以信牠的是愚。因爲牠在民衆的想像裏確有這回事，所以駁牠的也成了廢話。因爲牠在民衆的想像裏原是這麼一回事，原不能勉强牠與我們的理性相合，所以用了自己的理性去造解釋的總離不掉鍛鍊。我希望自己做這項工作時，能處處順了故事的本有的性質去研究，發見牠們在當時傳說中的眞相。（見古史辨頁二一五）

（三）民間傳說　姜嫄的傳說，究竟是怎樣？茲就我幼時所聞，現在所能記憶的略述如下：相傳姜娘娘當女子時，有一年冬季雪後，她獨自個到場裏去拖柴；但是大雪之後，場裏是一片雪，她就無處下足。適有新從雪中走過的一行很大的足跡，似屬可踐，或不致於使雪沒足，故她即履其跡而行。因爲那是神人的足跡，從此她遂身懷有孕。及胎滿出醜（無夫而生子，俗謂『出醜』）她的母親就叫她騎了一頭騾子到野外生產去。她在野外正要生產時，騾子亦要生產騾駒。她就嘆息的說，『眞是患難上遇患難！』她恐怕就誤自己行程，即用金針將騾子的牝門紮住，從此騾子就永遠不生騾駒了。她生產後，即將胎兒拋在池中。時值六月，池水忽結成冰，兒得不死。還有些鳥兒下來，護着胎兒。這胎兒就是現在的稷王爺。相傳現時冰池村池陂裡，每年六月還要結冰一次，就是那時留下的舊例。爾時她的嫂嫂提着疙瘩麪湯向野外給她送飯，到半坡上將飯罐跌破，麪湯也就順坡流下，故現在那裏就成了一個疙瘩坡。未幾，村上的人嫌忌姜娘娘在那池陂裡拋着胎兒，說是於村上定不吉利，故大家就合夥追着打她。她騎着騾子逃了。可是她

的腳子因要產生，是走不動的他們越追越近。快要追着時，驀然的起了一陣黃風整整的颳了三日三夜，颳成一個很大的墳。姜娘娘也就不見了。現在姜娘娘墓就是那時大風所颳成的。後來她的胎兒長大，最喜歡做稼穡，就是現在各處所敬的稷王爺。故稷王山附近有五穀石，有的像麥，有的像穀像豆……等。稷王爺是無父親的，常問他的母親姜娘娘要爹。她說，『無爹！』稷王爺很不願意。故至今每年三月初一日，姜娘娘廟裡演戲，稷王爺轎從山上抬下看他母親時，總是給他母親一個脊背坐着，就是因爲無爹生氣的緣故。

（四）姜嫄墓考　姜嫄墓的所在，記載各異。聞喜縣志沿革門，『聞喜，唐爲冀州地，有稷山』一條下引邑故翟鳳翥涑水編中姜嫄墓記。其略曰，『邑西北三十五里有冰池，世傳后稷棄此，詩云「寘之寒冰」是也。池東爲姜嫄之墓。山後荒壟數十畝，爲有邰氏墳……稷播穀於此始，故其山曰稷。上有后稷陵；下有姜嫄墓……』明李汝寬聞喜縣城北門外重修后稷廟記有『先朝儒臣呂柟氏序稷山縣志，謂「其邑去后稷所產之地甚邇，而后稷始穡於此邑因是名。」陝西通志亦曰，「后稷播百穀，獨以稷名，其播穀之地亦曰稷山。」又展禽曰，「稷勤百穀而山死。」然稷山實聞喜之故地。今山上后稷祠墓，稷山縣主之；山下有姜嫄墓，聞喜主之。祠旁有蛇虎澗，俗傳爲姜棄后稷之處……』讀史方輿記要謂『稷山縣，漢聞喜地……隋開皇十八年改縣曰稷山，屬絳州；唐因之。』聞喜縣志謂『稷山，故聞喜封內地。左傳「晉侯治兵於稷，」杜預注，「在今聞喜。」後漢書，「聞喜有稷山亭，唐改稷山縣。」』均足證姜嫄墓在聞喜

縣境。而涑水編之姜嫄墓記又謂『今郃州有履跡坪；武功有姜嫄墓；斄縣亦有姜嫄墓。夫郃至公劉始著，非稷在郃也而有坪乎？武功即有郃所封，或祖於彼，遷於此乎？抑武功其食邑乎？李汝寬曰，「墓者，慕也。聖人殂亡，四海若喪考妣，殊俗之人各起土而墳，是以所在有焉。」……稷佐堯及舜，其母子俱宜葬於此。武功之墓，斄之墓又不必辨矣。』是又確謂別處之墓皆非。但古史辨頁一四七有『我以為周國始終不曾離開過岐山，……周於姜本係老親，……』我就疑心姜姓究在何地。翻檢綱鑑易知錄卷一頁三，謂『炎帝育于姜水，故以姜為姓，』注謂『今陝西鳳翔府寶雞縣有姜氏城，城南有姜水。』說文『姜』篆下亦謂『神農居姜水，因以為姓』；段注引渭水篇注曰，『岐水又東逕姜氏城南，為姜水。』我曾因事數往寶雞，聞說姜太公釣魚台在寶雞縣虢鎮之東。寶，岐相距僅百里許，故古史辨謂『周與姜本係老親，』誠屬卓見。如是，姜嫄在陝不在晉。因為古代交通阻梗，幾千里外連續娶親，實在令人難信。可是古史辨頁一四一說，『我們可以懷疑后稷本是周民族所奉的耕稼之神，拉做他們的始祖，而未必真是創始耕稼的古王，也未必真是周民族的始祖。』故我的假定，以為姜嫄果為周祖之母，其墓必在陝而不在晉。無論后稷有無其人，而關喜姜嫄之故事或非烏有。周拉后稷為始祖而神其母，或因與姜為老親，故亦蒙以姜姓；又用故事造為詩謠，一似姜嫄真為后稷之母，后稷真為周之始祖者。但結論雖是如此，我仍是毫無成見，尚待續行研究。數千載的啞謎，我總想一再重猜呢。

十五，十，八。

八二 讀李崔二先生文書後

顧頡剛

（十七，一，十六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第十一，十二合期）

李子祥，崔陡塵二先生見示關於稷山和聞喜兩地的姜嫄和后稷的故事，使我從民衆的傳說中得到許多古史的新見解，非常感荷。

從這兩篇文章裏看，可以知道姜嫄和后稷的故事有兩個主要的區域：

（1）關中區域（陝西中部偏西）：

（甲）武功——詩生民篇『即有邰家室』。 其地有姜嫄墓。

（乙）寶雞——有姜水和姜太公釣魚臺。

（丙）邠縣——有履跡坪。

（2）河東區域（山西西南部）：

（甲）聞喜——姜嫄家在山白池村。 稷山下有姜嫄墓。 墓旁有冰池，為姜嫄棄后稷處。

（乙）稷山——姜嫄家在小楊村。 稷山上有后稷祠及后稷墓。 祠旁有蛇虎澗，為姜嫄棄后稷處。 山上有馬蹄人足。 砂中有五穀石。

（丙）絳縣——有姜嫄墓。

看以上所寫，似乎聞喜和稷山兩處的遺跡最多；但這是因爲李崔兩先生自身在兩地之故，說不定他處有更多的遺跡。渭水從甘肅東行，經寶雞和武功，到潼關入黃河；汾水從寧武南行，經稷山，傍聞喜和絳縣入黃河：這便是這兩個區域中的故事流通遷轉的道路。

稷王山上的姜嫄和后稷的故事，我們看來是很容易說明的。五穀石和后稷所以發生關係，正因爲它的樣子像五穀而后稷是種五穀的人。浙江嵊縣餘糧山上有石如拳，把它敲碎，裏面有粉屑，像糖，也有像蔴豆的。紹興一帶是禹的故事的區域，那邊的人就說禹治水的工程告終于此，這些有粉屑的石便是他丟下的剩餘的糧食。這兩件故事何等相像呵！『馬蹄人足』，未識何狀，意義云何。冰池和蛇虎澗，都不過找一個最危險的地方指出后稷所受災難之重，和西遊記上寫的唐僧遇難一樣，而冰池又合于生民篇所謂『誕寘之寒冰』。姜嫄避追來時，黃風大作，颳成一個高墳，亦猶孟姜女避追兵時，忽然山峰轉移，橫遮無路的事。至於說她雪裡抱柴，無處下足，只得履跡而行，這是把『履帝武』的神話加上了人情化。胎滿出醜，到野外生產，更是棄兒的好說明。（但何以解釋詩經上『以弗無子』的話呢？）說她禁止騾子產生騾駒，用金針紮住它的牝門，從此騾子就永遠不生騾駒，這和漳州人說的朱文公讀夜書，厭苦蛙鳴，把硃筆向蛙額上一點，從此漳州的蛙額上有一紅點而不鳴，是一樣的。稷王爺自恨無爹，每次神像下山向他的母親請安，總是給她看個脊背，這也是山兒子下山時的慣例。總之，這些傳說，都是先有了一件事實，然後再替它想出理由來解釋的。有許多故事爲了解釋的需要而發生，此項例證隨處可見。

左傳，『晉侯治兵于稷，』杜注，『在今聞喜。』後漢書，『聞喜有稷山亭。』看這些話，可知晉南之有稷地和稷山是很早的。但不知道先有后稷的故事而後有稷地和稷山呢？還是先有了稷地和稷山而後聯想到后稷的故事，把這件故事塗附上去呢？這個啞謎，我們應當細細地猜着。

后稷的故事在南方是沒有勢力的，但『五穀之神』鄉間奉祀的也很多。聽毛夷庚先生（常）說，浙江江山縣的社廟統名為『五穀王廟，』裏面奉祀的是社公和社婆。這是把『社』和『稷』合為一的，因為鄉間奉祀社神，不過祈求年穀豐登的一個意義而已。稷山縣村村有稷王廟，似乎也是把稷王當作土地神看待，和江山縣一例。不知道那邊還有土地廟嗎？

凡是女神，總含有豐富的母性，不管她有沒有嫁。例如福建莆田縣的天后，原是林家的閨女，但她『尤善司孕嗣，凡有不育者隨禱隨應』（三教搜神大全）。北方的碧霞元君原是東嶽大帝前的玉女，但她的『一氣化三清』的三女神之一是『子孫聖母廣嗣元君』（妙峯山所供）。這位姜嫄娘娘在晉南也是這樣地受人崇拜！她的墓碑，只要把銅錢磨上一磨，就可使得小孩們無災無害。

李汝寬說，『墓者，慕也。聖人殂亡，四海若喪考妣，殊俗之人各起土而墳，是以所在有焉。』這確是對于各地重複的墳墓的好解釋。但又何以解釋他們產生地的重複呢？

李子祥先生因為相信稷王山的故事，說姜嫄和后稷確是山西人而非陝西人，理由是『五帝之世，大河以西視同化外；虞夏建都蒲坂，安邑，教稼官之部署當與帝都不遠，』『設使有部果在陝之武功，不窋之西去

又何得稱「竄」哉！』 這幾句話牽動的問題太多，不能作簡單的否認。 現在為時間所限制，姑且簡略地說一下：

后稷和虞夏本來沒有什麼關係，看大雅生民篇和魯頌閟宮篇都只說后稷個人稼穡的成功而不說他作教稼之官，又不說他和虞夏的君臣關係，便可知道。 只為古史的傳說到了戰國時代受民族的混合和交通的利便的鼓盪力，由不同的系統併合成為一個系統，使得河東的虞夏和河西的后稷發生了關係。 姜嫄后稷是周民族系統中的始祖，而周民族是繁盛在陝西的，縱他們民族當時或有遷徙，但我們沒有找到這方面的可信的材料，似不當把他們說成山西人。 至于周語上說的『我先王不窋用失其官而自竄於戎翟之間，』這是用了封建時代的成法來看部落時代的事實。 其實他說『於戎狄之間』不啻已自己承認是戎狄。 只因明說自己是戎狄覺得可恥，所以改說『自竄』而已。 國語本為戰國時人所作，裏邊說『昔我先世后稷以服事虞夏，』絕不足奇。 我們只要看堯典上說「帝曰，『棄，黎民阻飢，汝后稷播時百穀，』孟子上說『堯獨憂之，舉舜而敷治焉，……后稷教民稼穡，』便可知道著作的時代相同，記載的故事也是大致相同的了。

堯典九官的故事的原狀及其演變，手頭有無數材料要整理，胸中有無數話要說，只是我的環境不許我這樣做。 即如這一篇文字還是二月六號寫起的，不幸在廈門大學風潮之中，日受風潮的激盪，到今天方才寫畢，已經隔了五十餘天了。 寫一篇短文尚且如此的困難，寫若干篇長文字更有何種方法可以達到我的

願望。我眞悲傷，難道我的時間是命定的應該這樣地耗費嗎！

十六，三，三十。

八三　姜姓的民族和姜太公的故事

楊筠如

（十八，五，十五，中山大學語言歷史學研究所週刊第七集，第八十一期）

史記齊世家裡有一段紀敍，說是姜姓出于四岳之後；對于太公的出身，共有三說不同：

（齊世家）太公望呂尙者，東海上人。其先祖嘗爲四嶽，佐禹平水土甚有功。虞夏之際，封于呂，或封于申，姓姜氏。夏商之時，申呂或封枝庶子孫，或爲庶人，尙其後苗裔也。本姓姜氏，從其封姓，故曰呂尙。呂尙蓋嘗窮困年老矣，以魚釣奸周西伯。西伯將出獵，卜之，曰，『所獲非龍，非彲，非虎，非熊，所獲霸王之輔。』於是周西伯獵，果遇太公於渭之陽。與語，大說，曰『吾先君太公曰「當有聖人適周，周以興」子眞是耶！吾太公望子久矣。』故號之曰太公望。載與俱歸，立爲師。或曰，『太公博聞，嘗事紂。紂無道，去之。游說諸侯無所遇，而卒西歸周西伯。』或曰，『呂尙處士，隱海濱。周西伯拘羑里，散宜生閎夭素知而招呂尙。呂尙亦曰，「吾聞西伯賢，又善養老，盍往焉」。』三人者爲西伯求美女奇物，獻之於紂，以贖西伯，西伯得以出，反國。』言呂尙所以事周雖異，然要之爲文武師。

這一段可謂集僞史的大成。但史公確係根據戰國以來的紀傳和傳說。他說姜姓的來源，便是本的國語

和左傳。

（周語）胙四嶽國命，以侯伯，賜姓曰姜，氏曰有呂，謂其能爲禹股肱心腹以養物豐民人也。又曰，齊許申呂由太姜。又曰申呂雖衰，齊許猶在。（莊十二年左傳）夫姜，太嶽之後也。這都是史公所本。

他說太公的出身，第一說是釣徒。這大概本的荀子和呂覽？

（荀子君道）夫文王非無貴戚也，非無子弟也，非無便嬖也，倜然乃舉太公於舟人而用之……以爲親耶？則周，姬姓也，而彼姜姓也。以爲故耶？則未嘗相識也。以爲好麗耶？則夫人行年七十有二，齫然而齒墮矣。

（呂覽首時）太公望，東夷之士也，欲定一世而無其主，聞文王賢，故釣於渭水以觀之。

第二說是游說之士。這也戰國時的說法，全本於戰國的背影，大概由孟子『太公辟紂，』和呂覽『欲定一世而無主』的話增衍而來。梁玉繩以爲本于孫子和鬼谷子，

（史記志疑）孫子用間云，『周之興也呂牙在殷。』鬼谷子午合云，『呂尚三入殷朝，三就文王，然後合于文王。』或之說本此。

其實鬼谷子明爲僞書；孫子也非孫氏之書，雖有人以爲戰國人作，但看呂牙這個名字，已經太新。或係均本史記而以伊尹之故事附會來做成功的，未必是史公所本。第三說是處士。是本于孟子，

昔者太公辟紂，居東海之濱，伯夷辟紂，居北海之濱，聞文王興，曰，『盍歸乎來？吾聞西伯善養老者。』

再加以尚書大傳文王囚羑里的故事而成。以這種故事見于書傳的遲早而論，比較以孟子爲最早。大概最初以太公之封在齊，遂誤認太公爲東海之人，所以史記說『東海上人』，呂覽說『東夷之士』，孟子也說『居東海之濱。』又因他非姬姓，便以爲出于微賤，本與周人沒有關係，所以荀子以爲非親非故。於是由辟居東海之濱一變而爲海濱的舟人，再變而爲渭水的釣徒；同時又由辟居之處士變爲游說之士。這又是傳說的分化的作用，何嘗有一點眞實的史實！其實當時的傳說，尚不止此。我們看

（秦策）姚賈說，太公望，齊之逐夫，朝歌之廢屠，子良之逐臣，棘津之讎不庸，文王用之而王。

楚辭離騷也說『呂望之鼓刀兮，遭周文而得舉。』天問也說『師望在肆，昌何識？鼓刀揚聲，后何喜？』可見他還有做屠戶的故事，和被他夫人逐出的故事。子良大概是他的主人翁？棘津一句，據高注說『釣魚於棘津，魚不食餌；賣庸作，又不能自售也。』似又還有做逐臣和賣庸作的兩件故事。他的故事，實在太多。由此可見史記所載還是經過揀擇的，我們又不要十分寃枉太史公了。大概這種故事成功的原因有二：

（一）戰國時候的風氣，人人都可以奮其才智，一旦由微賤就登顯貴；於是一班有野心的人，便假借古人，造出種種由微致貴的故事，來聳動時君的聽聞。就是孟子所說『傳說舉于版築之間，膠鬲舉于魚鹽之中』一類的話，都不出這種心理的表現。太公既由貧寒出身，所以說他做釣徒也可以，說他做屠戶也可以，極而言之，說他做『出夫』也可以，無非是要形容他最早的倒運罷了。

（二）這種造故事的人，每每望文生訓，勉强附會。有一部分，也許是有意的附會。再有一些，感覺是

誤讀古書，由誤會而造成的事實。比如前面所說誤以太公爲東海之人，也許是實際不知道而誤會了的。又如以太公望由于『太公望子久矣』而得名，便是不知太公爲齊之始祖，所以稱他太公；望便是他的名。又如前人解『師尚父』三字，說『師之，尚之，父之，』便不知師是太師，左傳明說『夫齊，甥舅之國也，而太師之後也，』又周王對齊靈公說『世胙太師，以表東海，』都可爲証。尚父，猶如詩經的皇父，仲山甫，是他的字。單稱就叫着尚。甫是男子之美稱。那裡有作文武的師的鬼話？

(太師是兵官)

史公生在這種傳說盛行之後，所以史公所說戰國的故事都難出他們的圈套。由此可知太公的出身決不如史記所說。我以爲要明瞭太公的出身，便先要知道姜姓這個民族的來原。史記根據左，國，說姜出四嶽之後，雖然也是不可相信；但他說爲申呂之苗裔，却有相當的道理。其實姜姓的民族本出于西方。我們知道，周民族托始的后稷便爲姜嫄所生。這雖非事實，但可以知道姜姓的民族最早與周民族就做了甥舅之國。所以古公的妃便是姜女，(緜篇『爰及姜女，聿來胥宇。』)思齊也說『思媚周姜，京室之婦。』武王的后又是邑姜。

(昭元年左傳)昔武王邑姜方娠太叔，夢帝謂已，『余命而子曰虞。』

杜注以邑姜爲太公之女，大致可信；所以左傳又說『夫齊，甥舅之國也。』其後申伯爲宣王之舅，

(崧高)丕顯申伯，王之元舅。

幽王又取的是申后。

史記說，幽王廢申后。鄭語也說，王欲殺太子以成伯服，必求之申。

申爲齊之同族，所以周語說『齊許申呂由太姜，』左傳也說『鄭武公娶于申曰武姜』，可見姜姓與周世爲婚姻，而齊許申甫的封在東南，全由甥舅之關係，他的本族當然本在西方毫無疑問。太公的封齊，史公以爲在武王時。實則周公東征踐奄，才把東方底定，太公的封當在成王時候遷奄君于蒲姑以後；所以左傳說『蒲姑氏因之，而後太公因之。』申伯之封在宣王時，有崧高一詩可證。

（崧高）王遣申伯，路車乘馬。我圖爾居，莫如南土。錫爾介圭，以作爾寶。往迎王舅，南土是保！

許呂兩國封時不能知道，然以王風來看，

（揚之水）彼其之子，不與我戍申。彼其之子，不與我戍甫。彼其之子，不與我戍許。

申甫（甫就是呂）許三國之封，大概都爲抵禦楚人，應當在宣王『蠻荊來威』以後。雖然穆王時已有呂侯，（尚書有呂刑）呂的初封，或者還是晉國呂錡所食之呂邑，現在山西河東的地方，也未必知。不過申呂齊許四國的封在東南，——姜姓民族的分布東南，全是周民族佔有東方以後之事，可以証明他的本族不在東方。姜姓民族的出于西方，固不待言。但是他是一種什麼民族？是否與周民族爲同一民族？大概一個新興的民族是很單純的。要到這個民族勢力擴充，征服了旁的民族以後，才漸漸變爲複雜。我們看商民族的末年，便很複雜。比如王季之夫人，本是娶于殷商，

(大明) 摯仲氏任，自彼殷商，來嫁于周，曰嬪于京，乃及王季，維德之行。

但他却不姓子而姓任。(大明，『大任有身。』) 任是否夏時奚仲之後，雖不可知，

(定元年左傳) 薛之皇祖奚仲居薛以爲夏車正。(隱十一年傳) 公曰『寡人若朝于薛，不敢與諸任齒。』

總是商民族所征服民族之一，到周初已總合爲商民族之一份子了。又如文王之妻爲大姒(思齊，)却也是從殷娶來，所以他說『大邦有子，俔天之妹。』大概任姒諸姓都同化于殷民族，殷民族已非單純的民族，可以斷言。不過周民族起來很遲，就戰國時人說，到文王也不過十五代。

(周語) 自后稷之始基靖民，十五王而文始平之。又說，后稷勤周，十有五世而興。

其實這還不甚可據，並且他是竄處戎狄之間，勢力還不很大。大概還可說是一個單純的民族？並且『同姓不婚，周之制也，』原爲血種的區別。姜姓之不與周人同種，周人之還爲一個單純民族，大概都也可以決定。那嗎，姜姓民族到底是個什麼民族呢？我以爲他便與鬼方獫狁是同一民族。我們可有下面幾個証據：

(一) 姜姓與周人通婚最早，他既不是周人的同族，當是周人鄰居的部落。周人最初是夾在獫狁的中間，所以國語說『昔我先王世后稷以服事虞夏。夏之衰也，不窋棄稷不務，而自竄于戎狄之間。』後來到古公亶父南遷于岐，才逐漸貶去戎狄的風俗(史記，)所以緜篇說他遷岐之前『陶

復陶穴，未有家室』大概他與玁狁逼處，文化同是很低的 那時他的地域既與玁狁相近，文化復相同，他與玁狁通婚是很近情理的事。 我們還要明白玁狁一個民族部落很多。 所以古本紀年說，『周王季歷伐西落鬼戎，俘其二十翟王』 又說，『穆王伐犬戎，遷其五王以東』 後來見於左傳的有陸渾，陰戎，姜戎，潞氏，甲氏，留吁，鐸辰，東山皋落氏，鮮虞，肥鼓等等的部落，史記漢書更有緜諸，烏氏，朐衍，大荔，義渠，林胡，樓煩，種種的名稱。 與周人通婚的姜姓民族，大概是這個民族鄰近周人的一個部落？ 後來受了周人的同化，又遷徙到了東方，便不覺得他是異族了？

（二）或者有人以為玁狁既與周為婚姻，何以世為仇敵？ 我們看春秋時兄弟之國還自相兼幷，何況是兩種不同的民族？ 現在更以晉人和狄人的關係來作我的間接証明。 晉和狄是不同種的民族，又是互相仇殺的。 這都在左傳裡可以見得。 但是晉和狄却是婚姻之國，不僅是晉文公之妻叔隗，趙衰之妻季隗，是廧咎如的二女。 潞子的夫人，却也是晉景公之姊。

（宣十五年左傳）潞子嬰兒之夫人，晉景公之姊也。

這所叙的，都是赤狄。 並且白狄與晉也是世為婚姻。

（成十三年傳）呂相絕秦曰，白狄與君同州，君之仇讎而我之婚姻也

白赤兩狄本是一個民族，（王靜安先師鬼方獯粥玁狁考，）得此又是一重証明。 以晉人和狄文化不同，（見下段戎子駒支語，）猶且以鄰處的關係世通婚姻，那麼周人和狄之先人（玁狁）通

婚，由此可以証明其非虛。並且後來周襄王取狄后隗氏明見左傳國語，更可爲我的佐證。（周語十三年王德狄人將以其女爲后。……十八年王黜狄后。僖二十四年左傳所載略同）

（三）姜爲四岳的苗裔前面已經講到。左傳既說『夫姜太嶽之後也』，又說『夫許四嶽之胤也。』

我們再看處于晉國南境的姜戎。

（襄十四年左傳）晉將執戎子駒支。范宣子數之曰，『來！姜戎氏，昔秦人迫逐乃祖吾離于瓜州，乃祖吾離被苫蓋，蒙荊棘，以來歸我先君。我先君惠公有不腆之田，與女剖分而食之。……』對曰，『昔秦人負恃其衆，貪于土地，逐我諸戎；惠公蠲其大德，謂我諸戎，是四嶽之裔胄也，由是翦棄，賜我南鄙之田。……』

姜戎從隴西遷來，本是白狄一族，請拿詹桓伯的說話來證明。

（昭九年左傳）王使詹桓伯辭於晉曰，『先王居檮杌於四裔，故允姓之姦居於瓜州，伯父惠公歸自秦而誘以來，使偪我諸姬，入我郊甸，則戎焉取之。戎有中國，誰之咎也！』

允姓之戎便是玁狁之後，以部族名爲姓。（本王先生說，他與姜戎是一個東西無待說明。姜戎也便是國語『宣王敗績於姜氏之戎』的同種，他與齊許申呂同爲姜姓，又同托爲四嶽之裔，這是姜姓出於玁狁的一個重要的証據。我們既知姜姓即是玁狁一族，又就是赤狄白狄一族，而戎子駒支說『我諸戎飲食衣服不與華同，言語不達，贄幣不通，』左傳載辛有適伊川，見被髮而祭於野

者，曰『不及十年，此其戎乎！其禮先亡矣』，可見狄人的禮俗都與晉人周人異。晉狄和狄周不皆其爲婚姻之國，周初姬姜的關係當然也是如此。

（四）章太炎檢論序種姓說，『羌者，姜也。晉世吐谷渾有先零極乎白蘭，其子吐延爲羌酋姜聰所殺。以是知羌亦姜姓。』羌是否由姜得名，我們現在還不敢斷定？但羌有姜姓，却可爲我說姜爲狄族的証明。並且天水姜氏爲姓姜的著族。三國姜維爲天水冀人，晉時姜茂爲雍州處士，魏書姜儉亦爲天水人，姜永爲漢中人。唐初，姜寶誼，姜行本，都爲秦州上邽人。都比較他處的姜姓爲多。這也因爲姜姓本在西戎的關係。

（五）史記周本紀說，『幽王廢太子，太子奔申；王師伐申；申侯怒，與繒西夷犬戎攻周，共殺幽王驪山下。』這也是本的鄭語和晉語。晉語明說『申侯召犬戎以伐周。』崔述以申與犬戎相距遼遠；又申與楚鄰，乃不連楚而召犬戎，以爲不確。如果申本犬戎一族，那嗎他召犬戎是很合情理的。並且古本紀年載『宣王伐申戎，』稱申曰戎，當是犬戎一族？又說『平王奔西申，』或者本有東西二申，猶如周初也有東西二虢一樣。西申疑是宣王所伐之申戎？幽王的申后，或本取於西申？西申與犬戎既爲同族，又相鄰近，他與犬戎伐周，更覺相合。如果這說可信，那嗎，幽王的因廢申后，招來犬戎之難，與襄王的因黜隗氏，招來狄人之禍，前後如出一轍了。

我們有了這五種證據，無妨假設姜姓本爲西方玁狁一族，他在周之先世便已與周世爲婚姻。那麼，太公的

出身自然明白，用不着再多說了。

八四 史記田敬仲世家中騶忌的三段話

姚名達

（十六，一，二十，北京大學研究所國學門月刊第一卷，第四號）

史記田敬仲世家是一篇糊塗賬，是一卷神話故事集，在全部史記裏頭幾乎應該位置在下下等。大概也許因爲司馬遷生地距齊太遠之故，所以對於神話和故事不曾細加擇別。（雖然他也曾『講業齊魯之都，』卻是旋又『尼困鄱，薛，彭城，過梁，楚以歸』了。雖然他說『擇其尤雅，』卻是『整齊百家雜語』『述故事』之事業總脫不了故事雜語之樊籠。）所以後來考史諸家各能指出他的疵病，如遺卻田悼子，侯剡二代，不敘齊宣王伐燕等事，前人都已說過了。可是還有一大段謬誤話——甚至可稱爲荒唐無稽的話——從來沒有人發現，倒也可怪。我現在把他抄寫在後面：

第一段

（1）桓公午五年——B.C.三八〇——秦魏攻韓，韓求救於齊。

（2）齊桓公召大臣而謀曰：『早救之，孰與晚救之？』騶忌曰：『不若勿救。』段干朋曰：『不救則韓且折而入於魏，不若救之。』田臣思曰：『過矣君之謀也。秦魏攻韓，楚趙必救之，是天以燕予齊也。』桓公曰：『善。』乃陰告韓使者而遣之。

（3）韓自以爲得齊之救，因與秦魏戰。

（4）楚趙聞之，果起兵而救之。

（5）齊因起兵襲燕國，取桑丘。

第二段

（1）威王……二十六年——B.C.三五一——魏惠王圍邯鄲，趙求救於齊。

（2）齊威王召大臣而謀曰：『救趙，孰與勿救？』 騶忌子曰：『不如勿救。』 段干朋曰：『不救則不義，且不利。』 威王曰：『何也？』 對曰：『夫魏氏幷邯鄲，其於齊何利哉？ 且夫救趙而軍其郊，是趙不伐而魏全也，故不如南攻襄陵以弊魏，邯鄲既拔而乘魏之弊。』 威王從其計。

（3）其後騶忌與田忌不善，……於是成侯（即騶忌）言威王，使田忌南攻襄陵。

（4）十月，邯鄲拔，齊因起兵擊魏，大敗之桂陵。

（5）於是齊最强於諸侯，自稱爲王以令天下。

第三段

（1）宣王……二年——B.C.三四一——魏伐趙，趙與韓親，共擊魏，不利，戰於南梁。 宣王召田忌復位，韓氏請救於齊。

（2）宣王召大臣而謀曰：『早救，孰與晚救？』 騶忌子曰：『不如勿救。』 田忌曰：『弗救則韓

且折而入於魏，不如早救之。』孫子曰：『夫韓魏之兵未弊而救之，是吾代韓受魏之兵，顧反聽命於韓也。且魏有破國之志，韓見亡，必東面而愬於齊矣。吾因深結韓之親而晚承魏之弊，則可重利而得尊名也。』宣王曰：『善。』乃陰告韓之使者而遣之。

（3）韓因恃齊，五戰不勝，而東委國於齊。

（4）齊因起兵，使田忌田嬰將，孫子爲師，救韓趙以擊魏，大敗之馬陵，殺其將龐涓，虜魏太子申。

（5）其後三晉之王皆因田嬰朝齊王於博望，盟而去。

這三段話幾乎是一個模型造出來的，而最奇妙不過的尤其是騶忌的三段話。騶忌眞是一個大傻瓜，而又擡着頭偏偏齊國起三次兵打三次勝仗，事前的會議老是他說『不如勿救。』觀察錯誤了一次不算，還要一而二，二而三。自己無軍事學識，裝做啞子不說便罷了，偏偏要說，偏偏要說『不如勿救。』這種人不是傻瓜是什麼？

但是只要他們稍爲用心考究一下，便知道騶忌是遭寃枉。史記本篇不是明明說：『齊威王九年，……齊國大治，……二十餘年，騶忌子以鼓琴見威王，……騶忌子見三月而受相印，……居朞年，封以下邳，號曰成侯』嗎？史記六國年表不是明明說：『齊威王二十一年，鄒忌以鼓琴見威王』『二十二年，封鄒忌爲成侯』嗎？怎麼騶忌會在二十二三年前，在齊威王的父親桓公面前說『不如勿救』？難道他在桓公時已有在君前議事之權嗎？難道他以布衣見威王，却先已做桓公時的官嗎？隨你怎麼樣說，總說不通。由此可

見第一段騶忌的話本來是沒有的了。第一段既不可信，二三段也不能不考察一下了。

自然作史總是有來歷可溯的我們試考這第一段的來歷在何處：

戰國策齊策二第一條

（1）韓齊爲與國，張儀以秦魏伐韓。

（2）齊王曰：『韓吾與國也，秦伐之，吾將救之。』田臣思曰：『王之謀過矣！不如聽之。子噲與子之國，百姓不戴，諸侯弗親，與秦伐韓，楚趙必救之，是天以燕賜我也。』王曰：『善。』乃許韓使者而遣之。

（3）韓自以得交於齊，遂與秦戰。

（4）楚趙果遽起兵而救韓。

（5）齊因起兵攻燕，三十日而舉燕國。

據史記六國年表和燕世家，這件事是在B.C.三一四——齊湣王十年（其實若照竹書紀年，應在宣王七年，當B.C.三一六，我們姑且不管，因其無甚關係）上距齊桓公午五年已六十七年了。齊策並沒有插入騶忌，可是從田臣思的話看來，從秦魏伐韓，楚趙救韓，齊因攻燕諸事看來，只覺得完全是一件故事分化出來的二篇文章，和史記田敬仲世家第一段本出一原。不過史記把他移前六十七年，又改『舉燕國』爲『襲燕國，取桑丘』罷了。其實齊策所記眞實不誣（史記年表，世家皆可作證，）而史記所移改的反因毫無旁證，陷

於不可徵信之列了。

我們再看第二段的來歷：

戰國策齊策一第六段

（1）邯戰之難，趙求救於齊。

（2）田侯召大臣而謀曰：『救趙孰與勿救？』鄒子曰：『不如勿救。』段干綸曰：『弗救則我不利。』田侯曰：『何哉？』『夫魏氏兼邯鄲，其於齊何利哉？』田侯曰：『善。』乃起兵曰：『軍於邯鄲之郊。』段干綸曰：『臣之求利且不利者非此也。夫救邯鄲，軍於其郊，是趙不拔而魏全也，故不如南攻襄陵以弊魏。邯鄲拔而承魏之弊，是趙破而魏弱也。』田侯曰：『善。』

（3）乃起兵南攻襄陵。

（4）七月，邯鄲拔，齊因承魏之弊，大破之桂陵。

這似乎和史記本篇第二段無甚差異了。但細心一察，亦有可疑。齊策一連有數段敘鄒忌，姓名都全，獨此段只說鄒子，不說名字，而史記卻斷定為鄒忌已不十分審慎；却又認定田侯為威王，加上騶忌與田忌不善一段，更嫌冒昧。而孫臏列傳敘伐魏救趙，南攻襄陵之計，出自孫臏，與此段所云出自段干朋又相矛盾。眞是左支右絀，捉襟見肘。所以這第二段的話我們也不能十分相信。

第三段也出自戰國策：

戰國策齊策一第七段

（1）南梁之難，韓氏請救於齊。

（2）田侯召大臣而謀曰：『早救之，孰與晚救之便？』 張丐對曰：『晚救之，韓且折而入於魏，不如早救之。』 田臣思曰：『不可。夫韓魏之兵未弊而我救之，我代韓而受魏之兵，顧反聽命於韓也。且夫魏有破韓之志，韓見且亡，必東愬於齊。我因陰結韓之親而晚承魏之弊，則國可重，利可得，名可尊矣。』 田侯曰：『善。』 乃陰告韓使者而遣之。

（3）韓自以專有齊國，五戰五不勝，東愬於齊。

（4）齊因起兵擊魏，大破之馬陵。

（5）魏破韓弱，韓魏之君因田嬰北面而朝田侯。』

這明明和騶忌無關係，史記却偏要加上『騶忌子曰「不如勿救」』幾個字，並且改張丐的話爲田忌的話，改田臣思的話爲孫子的話，又認田侯爲宣王。 而孫臏列傳說因魏趙攻韓，齊乃攻魏救韓，又與田敬仲世家第三段說魏伐趙韓，齊乃伐魏，顯然差異。 眞令人莫知所從了。

以上所說，繁徵博辯，已嫌凌亂；其實全是廢話。 我們要知道從戰國以前並沒有著述之事。 除了王公大臣的事實有人給他記下些短簡殘篇以外，一切古事，一切同時代的事，都是口耳相傳，一傳十，十傳百，由一個地方傳往各地方，由一時代傳下一時代，互相滲透，互相交換，互相傳遞。 其中愈恢奇愈轟烈的，流傳愈久，

散攢愈廣。其中不合衆口的脾胃的，不足令人驚異的，便落伍了，便漸漸的消滅了。一直到了春秋戰國之交，各國間的交通方便了，貨物流通了，言語瞭解了，文字通用了，加以孔子墨子之徒記取其師言行，載往他國，又漸用文字發表自己意見，那才有著述之事。而歷古相傳的故事，外國發生的時事，才有人筆記爲篇。只要耳有聞，心所喜，便應了腕底的物，簡上的文了。我們試一看先秦諸子的著書，那一部沒有故事時事的記載？那一部不是凌亂殘短的記載？我們更一考各部子書，同載一事，常常有事實無異而人名不同，此以爲甲，彼以爲乙。又有同載一事，人事都同，而此則甚略，彼則甚詳；此或平淡無奇，彼或恢奇恍惚。又如韓非子內外儲說明敘一事，既已完畢，下面却又有『一曰』怎樣怎樣，往往事同人異；或事人皆同又有微異；或一記其言，一記其行：韓非子皆兩載了。這裏頭的消息，我們應該明白，我們應該澈底的了解。他明明告訴我們：『我耳所聞，心所喜，手所記的，都說社會流傳的故事；這些故事原有詳略同異，我們不可取一捨一，所以我把兩說都記下來。』我們再一看史記的原本——戰國策，何嘗不是如此？或則一事兩載，事同人不同；或又大同而微異。只因爲他原來是故事時事的彙編，原來是凌亂殘短的竹簡，經過劉向的校讐抄輯，才成爲一部書。後來不知來歷，却認爲生成如此，其實錯了。

我們又要知道：無中生有，張冠李戴，是傳說故事的長技。這也難怪，他們原來是變動不居，最易滲透的。而說故事的人想張大其事，層累堆垛又所不免。就是現存古書的故事殭石，仍舊可以探出些消息來。即如韓非子初見秦一文，戰國策以爲是張儀的作品了，其實也不是。這文裏頭明引B.C.二六〇年的事，而張

儀已於四十九年前——B.C.三〇九年——死了，不及見了。又如史記蘇秦列傳後，太史公明明說『世言蘇秦多異，異時事有類之者，皆附之蘇秦。』我們一看戰國策記蘇秦之言行，眞令人驚奇不置。毫無關係，距蘇秦死後幾十年的事，都附在他身上了。

由上所論，我們再來看史記田敬仲世家中騶忌的三段話，便不必驚訝，更不必辨論了。顧頡剛先生說的好：『這些事情，我們用了史實的眼光去看，實是無一處不謬；但若用了故事的眼光看時，便無一處不合了。』『所以我們對於那時的古史，應該和現在的故事同等看待。』他原是從一件故事分化出來的。

我爲什麼要單引騶忌的三段話來說，只因爲史記這部書，在史學界有莫大的權威，有『不廢江河萬古流』的尊稱，雖然有人志疑糾謬，却是不能搖動一般人的信仰。若說和故事一樣的看待，更沒有人敢於如此了。顧先生說：『漢以後，向來流動的故事因書籍的普及而凝固了』的確不錯。但是由流動而凝固，也有先後之不同，有的在戰國時已凝固了，有的到漢代才凝固（如說苑，新語之屬）我們對於先秦諸子的記事，要當作口耳流傳的故事看待；我們對于兩漢以後的記事，也要當作口耳流傳的故事看待。我們對於稗史小說，要當作口耳流傳的故事看待；我們對於高文典冊，也要當作口耳流傳的故事看待。司馬遷對於百家雜語，要擇其馴雅，自以爲去取得宜，不刊之典；我們偏要把他百三十篇從高敞宏麗的藏書閣移到街頭巷尾的破書攤上同等看待。（雖然他的好處儘多着，但是另當一論，我們此處只說史實的價值。）若謂不然，那麼田敬仲世家中騶忌的三段話當怎樣去解釋呢？

十五年十一月二十一日，北京。

八五　廈大之孔誕祝典

（十五，十，五，廈門民鐘報）

本月三日爲舊歷八月二十七日，孔子誕辰也，廈大特於是日舉行祝典，禮堂上懸『恭祝孔誕』四大彩字。上午十時，校長教職員學生暨來賓前後入座。先爲林文慶校長講演『孔子學說是否有用於今日』，首述孔子根本思想之一元論，次述其道德觀念再次述其政治系統。次由文科教員周子秀彈古琴『師襄操』。孔子學琴於師襄，彈師襄操乃所以紀念孔子之琴也。

次國學院研究教授顧頡剛講演『孔子何以成爲聖人？』首以二語述其態度曰，『林校長所講注重應用，重應用者必重好壞其目的在止於至善。吾輩研究歷史者注重證據，重證據者必重然否，其目的在止於至眞。』次入於講演本題，先述『詩，書，論語等書中所用「聖人」二字其義只在官能上之聰明，並非道德上之神聖。論語書中言「聖人」者僅及言「君子」者之二十分之一，蓋論語之中心問題在於如何能令人成爲君子，而孔子自期亦祗欲成一君子而已。迨孟子出而聖之義漸不能明；如曰「大而化之之謂聖，」至於如何「大」，如何「化」，則未明言也。「孔子作春秋；春秋，天子之事也，」自此義出而孔子成爲雖無帝王之位而有帝王之德之「素王」矣。漢人緯書尤將孔子講得非常神秘，彼輩所謂之聖人實已成爲

孟子之「聖而不可知之謂神」之神人。 然至經古文學應運而出，而附麗於孔子之神秘以消，孔子又成一聖人。 吾故曰孔子時代之孔子，君子耳；至戰國而成爲聖人；至西漢而成爲神人；至東漢而又復爲聖人；至吾人今日，孔子又有復爲君子之希望矣。 吾人今日即以君子的孔子紀念之亦無不可」云云。 最後擧出研究孔子之重要書籍五種，即論語，史記孔子世家，孔子家語，孔子集語及洙泗考信錄。

講畢，全體唱國歌。 散會已十二時餘矣。

八六　與廈大國學院研究教授顧君討論孔子事

卓蘭齋

（十五，十，九，廈門江聲報）

廈大本年八月二十七日孔誕，國學院研究教授顧君演說云『孔子何以爲聖人？ 孔子自期祇欲成爲君子而已。 迨孟子出而聖之義漸不能明；如曰「大而化之之爲聖」，至如何大如何聖，則未明言也。』 又曰，『漢人緯書尤將孔子講得非常神秘，彼輩所謂之聖人實已成爲孟子之「聖而不可知之謂神」之神人。 至終古文應運而出，孔子又成爲一聖。 吾故曰，孔子時代之孔子，君子也；至戰國而成爲聖人，至西漢而成爲神人，至東漢又復爲聖人。 至吾人今日，孔子又有復爲君子之希望矣。 吾人今日即以君子的孔子紀念之，亦無不可』云云。（見民鐘報新聞欄內）

右數節，係顧君演說之言。 至孔子稱爲聖人，當日在魯，在列國，無一不稱之，非至孟子始謂之聖人也。

今略舉一二于後。

孔子與齊景公坐，左右白周使來言周廟燔。景公出問曰，『何廟也？』孔子曰，『釐王廟。』景公曰，『何以知之？』孔子曰，『釐王變更文武之制，故天殃其廟，是以知之。』景公曰，『天何不殃其身？』對曰，『天以文王之故也。若殃其身，無乃絕乎！故殃其廟以章其過也。』左右入報曰，『周釐王廟也。』景公大驚，起辭曰，『善哉聖人之智，豈不大乎！』（說見說苑。）

吳伐越，得骨專車。使使問孔子曰，『骨何者最大？』孔子曰，『禹致羣神，防風後至，禹戮之，其骨節專車，此爲大也。』使者曰，『善哉聖人也！』（見孔子集語；而家語，孔世家，吳越春秋均載。）

右不過錄其一二耳。而季桓子穿井獲土缶，中有羊，使問之孔曰，『吾穿井獲狗，何也？』孔子曰，『丘聞之，羊也，非狗也。』又孔子困于匡，絃歌自樂，匡人知之，咸曰，『此聖人也！』畢去。又孔子遊楚，楚王即封之二百里地，楚臣曰，『孔子，聖人；弟子皆王佐：不可！』孔子周遊列國，歸魯，臣言於魯君曰，『吾國有聖人而不能用，不可！』諸如此類，見於子史者不一。而當日羣弟子亦均稱之爲聖，非至孟子時始稱聖也。

至『大而化之之爲聖』一語，係大道化民之謂也。而聖字之詁，說文從耳口。從耳，盡人道之義，即聖也。故曰『萬人曰傑，倍傑曰聖。』書洪範，『睿作聖』注，『於事無不通之謂聖。』謚法，揚善賦簡曰聖；敬賓厚禮曰聖。』由此觀之，聖者非有神祕之謂，乃盡人道耳。而西漢稱爲神人者，亦非奇異也。皇極經世曰，『天之神棲于人，人之神棲于目。』目而曰神，言其明察秋毫耳。聖人曰神，亦謂其明察耳。孔傳曰，

『聖無所不通，神妙無方也。』 史記曰，『民無能名曰神。』 然則西漢之所謂聖者，亦極言其至聖無方耳。

且世俗之所謂聖者，不一也。 如酒聖，草聖，詩聖，書聖，均言其至精也。 而孔子之聖，大其道耳。 孔子曰，『大道化人，』故孟子稱爲『大而化之之爲聖，』此名稱確然不拔，烏乎有異！ 而謂君子者，原學道普通之稱也。學道則爲君子，違道則爲小人。 孔子當日遜讓不敢自聖，故僅許爲君子。 今顧君安得僅以君子許孔子而不以爲聖耶！ 君子既爲學道普通之稱，則是世界之君子恆河沙數矣。 顧君是說，恐太相左。

至孔子學說是否有用于今日一節，請妄進一語焉。

孔子處小康之世，與時君周旋，不得不言小康。 然其主意不磨，低徊不能去者，大同也。 大同運動，正在今日，烏乎不可用于今日耶！ 而所謂大道者，大路也。 路必於正，行則無危。 政亂民困，外侮內訌，種種危及世界，危及吾國。 苟不借大道以化之，奚能至於大同之世哉！ 孫中山先生欲以孔教爲世界教者，實此意也。 推行孔子之道，今正其時矣。 然乎否耶？

八七 春秋時的孔子和漢代的孔子

顧頡剛

（十五，十，三，在廈門大學演講；登十五，十，廿三，—十一，六，廈大週刊一百六十—一百六十三期；又十六，十一，廿九，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第五期）

頡剛案，此文爲演講前所作之底稿，臨時因時間不足，改換題目，刪減若干，故與民鐘報所載略有參差。 十九年一月廿三日記。

今天講演這個題目似乎是很可笑的，孔子只有一個，爲什麼會變做兩個呢？ 唉，孔子哪裏止兩個，各時代有各時代的孔子，即在一個時代中也有種種不同的孔子呢（例如戰國時的孟子和荀子所說的，宋代的朱熹和陸九淵所說的。） 各時代的人，他們心中怎樣想便怎樣說，孔子的人格也就跟着他們變個不歇。害得一般人永遠摸不清頭路，不知道孔子的眞面目究竟是怎麼樣的。

我數年來，心中常有一個問題要求解決，這個問題是『孔子何以成爲聖人？』 這個問題給信仰孔教的人看來是不成問題的，因爲他們知道孔子的本質是聖人，不必別人幫助他成功。 但我們研究歷史的人不能這樣，我們對於一件事情，要知道他的原因，要知道他的結果。 孔子的本質固然可以說是聖人，但何以孔子以前不用聖人的名來稱後世所承認的幾個古帝王（如堯，舜，禹，湯，文，武，周公）？ 又何以孔子以後再沒有聖人出來？ 在這上面看，可見聖人的出生不是偶然的，必須在孔子這個時候，就是春秋之末。

孔子以前沒有聖人嗎？ 不然，孔子以前的聖人多得很。 但孔子以前的聖人不即是孔子時及孔子以後的聖人。 我們可以從古書裏尋出一點材料。

我們先看詩經。 詩經的大雅，小雅都是西周後期的詩。 小雅正月篇說，『召彼故老，訊之占夢，具曰予聖。』 這是說故老和占夢者都把自己看做聖人。 又十月之交篇是駡卿士皇父的，其中說『皇父孔聖。』孔，甚也。 這是說皇父自以爲甚聖。 又小旻篇說『國雖靡止，或聖或否。』 這是說國雖不定，然而做官的人也有聖的，也有不聖的。 小宛篇說，『人之齊聖，飲酒溫克，彼昏不知，一醉日富。』 這是說齊（肅）聖的

人喝了酒還能穀保持溫文的樣子，那種昏亂不知的人就一天比一天的醉得利害了。在這些材料裏看，聖似乎只有聰明的意思，並沒有道德怎樣好的意思。在西周時無論那個人都可以自居於聖人，正和現在無論那個人都可以自居於聰明人一樣。北京地方有一句話叫做『您聖明，』意思是『你是明白人，』就是這個意思。

最顯明的，是大雅中的兩首詩。抑篇說『其維哲人，告之話言，順德之行。其維愚人，覆謂我僭。』哲，知也。這是說有知識的人，告了他話，他就可以順了德而行；沒有知識的人，若告了他，他就要反說我錯了。桑柔篇說『維此聖人，瞻言百里。維彼愚人，覆狂以喜。』這是說聖人所看見的所說的可以燭照得很遠，愚人不知禍患將臨，反要狂而喜了。抑篇以哲人與愚人對舉，桑柔篇又以聖人與愚人對舉，可見聖人和哲人的意義相同。哲也是只有聰明的意思，並沒有道德好的意思。大雅瞻卬篇說『哲夫成城，哲婦傾城，懿厥哲婦，爲梟爲鴟。』那時人是不要女子有知識的，所以說聰明的男子造成了城，給聰明的女子推倒了；聰明的女子乃是惡鳥。聖哲只是本能的敏捷，不是德行的美滿，說的非常明白。

再看尙書。多方說『惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。』這是說聖人沒有了念慮就要變作狂人（這狂人便是『覆狂以喜』的愚人，）狂人能穀動念也就變了聖人。可見聖人和狂人只是有念與無念的分別。秦誓說有容量的人是『人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之。』這是說對於有技藝的人看作自己有的一般，對於彥聖的人心裏邊便喜歡他。彥聖與有技並舉，而且這種人是很容易碰見的，可見聖人不

是『曠世而不一見』的人。洪範裏以『貌，言，視，聽，思』列爲五事，而曰『思曰睿，睿作聖。』貌言視聽思是個個人有的，只要把『思』用得好，就可以睿，就可以作聖。下邊列休徵咎徵，以聖列休徵，與蒙的咎徵對舉。蒙，愚昧也，在它對面的當然是聰敏。

聖人只是聰明人，是極普通的稱呼，爲什麼後來會得變做『神化無方』的不可捉摸的人呢？這裏面有複雜的原因，我且簡單的說一點。

我們讀論語，便可捉住它的中心問題——造成君子。一部論語，提出君子的有七八十條，但說到聖人的不過五條。把這七八十條提出君子的話歸納起來，可以得到幾條主要的觀念：（一）有禮貌（恭敬），（二）有感情（仁惠），（三）有理智（知學），（四）有做人的宗旨（義勇）。這實在是切實的人格陶冶。但君子一名也是由別種意義變化來的。先進篇說，『先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。』照這條看，似乎孔子不贊成君子；其實這個君子便是君子一名的原始的意義。君子，是國君之子，是一國中的貴族，與『公子』『王孫』等同義。因爲是貴族，所以君子可以與野人（平民）對舉。但後來意義變了，凡是有貴族的優美的風度和德行的都可稱爲君子，於是這君子便成了陶冶人格的目標。凡論語中所載，都是向着這方面走的。

論語中的聖人，比了詩書中的聖人確是改變了意義了。孔子說，『聖人，吾不得而見之矣；得見君子者斯可矣。』子夏道，『君子之道，孰先傳焉，孰後倦焉；譬諸草木，區以別矣；……有始有卒者，其維聖人乎！』

可見他們確以聖人置於君子之上。君子既是陶冶人格的目標，而聖人又在其上，可見聖人成了理想中的最高的人格，不是普通人能彀達到的。子貢問道，『如能博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？』子曰，『何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！』孔子又道，『若聖與仁則吾豈敢；抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』在這兩條上面看，可見聖在仁上，雖以堯舜這樣偉大的人物，而對於博施濟衆的這種聖人的事情還感受困難，可見聖人的高不可攀。

但論語中有一條似乎還沿着詩書中的聖人的原義。太宰問于子貢曰，『夫子聖者與？何其多能也？』子貢曰，『固天縱之將聖，又多能也。』子聞之曰，『太宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉，不多也。』在這三個人的說話中，孔子是自居於君子，謙言君子不必多能。子貢說天要把他做成一個聖人，多能不過是些餘事。太宰的話則以多能爲聖人的標徵，因爲他看見孔子多能，所以疑心他是一個聖人。這三種話是三個意思，毫不連接。以多能爲聖，似乎奇怪，其實也平常。試看周公，孟子是把他列爲三聖之一的，但尚書金縢篇他自稱『旦多材多藝，能事鬼神，』論語上又說，『周公之材之美，』可見材美的人也是可以做到聖人的。和詩書中的話合看，可見一個人只要有知有才就具備了聖人的條件。但這是古義，我們不必再講。

我們所要知道的，何以子貢會說『固天縱之將聖』一句話？我們知道，天是空的，所謂『天縱之將聖』實即是『人縱之將聖』。春秋戰國間，因爲交通的便利，土地的開發，社會的文化和人民的知識漸漸地

高了起來。 但因爲邦國很多，終年征戰，國內階級又不少，（左傳昭十年，楚芋尹無宇云：『人有十等：…王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺』）人民苦痛得很。 自從春秋末期以至戰國末期這三百餘年之中他們長有統一天下的要求，有剷除階級的要求。 因爲要求統一，所以有禹的分畫九州，有堯的協和萬邦之說。 因爲要求平等，所以有堯舜禪讓，墨子尙賢之說。 孟子要求以王政定天下，又好說『舜發於畎畝之中』等故事，即是代表這兩種要求。 春秋末期人民的苦痛固然沒有像戰國時那樣利害，但儀封人已說『天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸』 可見那時苦於天下無道，大家希望有一個傑出的人出來收拾時局。 孔子是一個有才幹的人，有宗旨的人，有熱誠的人，所以人望所歸，大家希望他成爲一個聖人，好施行他的教化來救濟天下。 在孔子成名以前原已有過許多民衆的中心人物，如宋國的子罕，鄭國的子產，晉國的叔向，齊國的晏嬰，衞國的蘧伯玉都是。 但是他們一生做官，沒有餘力來敎誨門弟子。 惟有孔子，因爲他一生不曾大得志，他收的門弟子很多，他的思想有人替他宣傳，所以他的人格格外偉大。 自從孔子沒後，他的弟子再收弟子，蔚成一種極大的勢力，號爲儒家。 自春秋末到秦漢，儒家之外有勢力的只有一個墨家。 儒家以孔子爲聖人，墨家以墨子爲聖人（莊子上說墨者『以巨子爲聖人』，巨子即墨家中之首領。）

孔子被許多人推做聖人，這是他自己料想不到的。 我們讀論語，便可知道他修養的意味極重，政治的意味很少。 不像孟子，他終日汲汲要行王政，要救民於水火之中。 這是時代的關係，我們是很瞭解的。 但

那時的人那能這樣，他們以爲孔子也是像孟子這般的。恰巧有一部儒家所傳習的魯史記春秋，說是孔子所作，於是就在這一部書上推求孔子的政治見解。在論語上，我們絕沒有看見春秋二字。在左傳上，我們也沒有看見孔子作春秋的事。但孟子上卻說，『世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。』後人更從他的話上闡發，於是說哀公十四年西狩獲麟，就是孔子受天命，他受了命，自號素王，於是作春秋，變周制，自作新王。他是不肯直言的，私把這番意思告給弟子，喚作『微言』。弟子口頭相傳，到漢始寫出，即是公羊傳。這種話可靠不可靠，我們現在不必去討論，我們只要知道古代的儒者對於孔子曾經有過這一種揣測罷了。

我們知道，孔子是一個很切實的人。他對子路說，『知之爲知之，不知爲不知。』他所不說的有四種：『怪，力，亂，神。』又說，『我有知乎哉，無知也。』又說，『學如不及，猶恐失之。』又說，『吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。』又說『未知生，焉知死。』在這種地方，都可見他是一個最誠實的學者，不說一句玄妙的話，他決不是一個宗教家。他自己既不能輕信宗教，（『敬鬼神而遠之，』『祭如在，祭神如神在，』）作一個宗教的信徒，又不肯自己創立一種宗教來吸收信徒。他只是自己切實的求知識，更勸人切實的求知識。但是以君子自待的孔子固然可以持這樣的態度，而以聖人待他的一般人卻不能如此。他們總覺得聖人是特異的人，應當什麼都知道，不能說『無知』；應當多說宇宙間的神秘現象，不能說生死和鬼神之事是不願講的。因此，當時對於他的傳說就有兩方面的發展，一方面是前知，一方面是博物。左傳上

說魯國的桓僖廟災，孔子在陳聞魯火，說道『其桓僖乎？』國語上說季桓子穿井獲羊；騙孔子道，吾穿井而得狗；孔子答道，以我推來是土怪羵羊。吳伐越，獲大骨，去問他，他又說這是禹致羣神於會稽之山，防風氏後至，禹殺之，其骨節專車。這種話都是和論語上的孔子絕不相同的。推其所以致此之故，實在是當時一般人對於聖人的見解本是如此。莊子胠篋篇道，『跖之徒問於跖曰，「盜亦有道乎？」跖曰，「何適而無有道耶！夫妄意室中之藏，聖也。入先，男也。出後，義也。知可否，知也。分均，仁也。」』這幾句話裏，以聖與知分立，可見聖與知的意義不同。妄意室中之藏，即是未卜先知之術。以未卜先知為聖，可見民衆對於聖人的信仰的異諦。孔子既是聖人，孔子也應當未卜先知。

這還是戰國時的話呢。到了漢朝，眞是鬧得不成樣子了。我們只要把緯書翻出一看，眞要笑歪了嘴。他們說，孔子母徵在游于大澤之陂，睡，夢黑帝使請己。往，夢交，語曰，『汝乳必於空桑之中。』覺則若感，生丘於空桑。他們說他的頭像屋宇之反，中低而四方高。身長九尺六寸，人皆稱他為長人。他的胸前有『制作定，世符運』六字之文。他坐如蹲龍，立如牽羊；海口，牛唇，虎掌，龜脊，輔喉，駢齒，面如蒙倛。他們說孔子生之夜，有二蒼龍自天而下，有二神女擎赤霧於空中以沐徵在。先是有五老列於庭，則五星之精。有麟吐玉書於闕里人家云，『水精之子，繼商周而素王出，故蒼龍繞室，五星降庭。』徵在知其為異，乃以繡紱繫麟角而去。至魯哀公十四年，魯人鉏商田於大澤，得麟以示夫子，夫子知命之終，乃抱麟解紱而去，涕泗焉。他們說孔子作春秋，制孝經，既成，使七十二弟子向北辰磬折而立，使曾子抱河洛書北向。孔子齋戒，簪縹筆，衣

絳單衣，向北辰而拜，告備於天曰，『孝經四卷，春秋河洛凡八十一卷，謹已備。』天乃洪鬱起白霧摩地，赤虹自上下，化為黃玉，長三尺，上有刻文。孔子跪受而讀之曰，『寶文出，劉季握。卯金刀，在軫北。字禾子，天下服。』拿這種話和論語上的話一比，真要使人心痛，痛的是孔子受了委屈了，他們把一個不語怪力亂神的孔子浸入怪力亂神的醬缸裏去了。

但是，我們要知道，孔子若不受他們的委屈，給他們作弄，孔教的一個名詞是不會有的。經他們這樣的造作了謠言，於是孔子便真成了黑帝之子，真成了孔教的教主。到現在，你去隨便問一個鄉下人，『文字是什麼人造的？』『是孔夫子。』『書籍是什麼人做的？』『是孔夫子。』『禮儀是什麼人定的？』『也是孔夫子。』這便是孔教的勢力。倘使永遠從論語中去看孔子，民衆所需要於孔子的乃一無所有，孔子決不會得到纖毫的勢力。

但是，孔教是一個沒有完工的宗教。何以說沒有完工？這和漢朝的經學很有關係。西漢的經學本來就是宗教：董仲舒是春秋大師，而他會求雨止雨。翼奉是詩經大師，而他會用時辰卜來客的邪正。王莽之時，假借符命以圖篡位，圖讖大盛。有一人名哀章，作銅匱為兩檢，署其一曰『天帝行璽金匱圖』，其一署曰『赤帝行璽邦傳予黃帝金策書』，書言王莽為真天子。圖書皆書莽大臣八人，又取令名王興，王盛，章因自竄姓名，凡為十一人，皆署官爵為輔佐。他衣了黃衣，持匱到高廟。明天，王莽到高廟，拜受金匱神禪，下書曰，『皇天上帝隆顯大佑，符契圖文，金匱策書，神明詔告，屬予以天下兆民。予甚祗畏，敢不欽受！』遂即真

天子位定國號曰新。哀章封爲國將，美新公。因爲這種事做得太多了，又太顯明了，所以一般的民衆有了覺悟，每每相戲道，「獨無天帝除書乎？」向來這種話集中於孔子，倒很可加增人民的信仰；到這時成了日常的事情，於是大家不由得懷疑起來。恰巧這時經學方面有一個新派——古文家——起來，於是這一個派裏就絕對不收進神話的材料，只順着經書的文字釋義，把經書看成了歷史。經這樣一幹，孔教的大本營就覆滅了。宗教一面的材料沒有寄頓之處，只得改拉了老子做教主，成就了道教。有了道教，於是民衆的信仰一齊流了進去，孔子就純粹地成了士大夫們的先師了。

我們在這一講裏，可以知道：春秋時的孔子是君子，戰國的孔子是聖人，西漢時的孔子是教主，東漢後的孔子又成了聖人，到現在又快要成君子了。孔子成爲君子並不是薄待他，這是他的眞相，這是他自己願意做的。我們要崇拜的，要紀念的，是這個眞相的孔子！

十五，十，二。

八八　評「春秋時的孔子和漢代的孔子」

傅斯年

(十八，十二，十三，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第七期)

頡剛兄：

這篇文章的思想，和我上次信上的意思大致相同，這是很可快樂的事。但是最好還是希望我們的想

頭不同，才有爭論。

這篇文章裡我也有幾點與你所說小異：

（一）孔子不見得是純粹的這麼一個君子，大約只是半個君子而半個另是別的。孔子也罵君子，是你也舉的。論語上有好些話出於君子之外。至於『他修養的意味極重，政治的意味很少，』這話恐怕不盡然。論語上先有這麼些政治的意味的話。

（二）古文一派恐不始於向歆。我的書太不熟，七年國外，忘得光光。我所記得的最早古文思想，是東方朔對武帝語，以周公為丞相，孔丘為御史大夫。但這話也正出於漢書，實不能取為確據。有了董仲舒一流之巫師，則古文一種較 Rational 的東西必起來，本無疑也。

（三）兄謂『宗教一面的材料沒有寄頓之處，就改拉了老子做教主，成就了道教；……孔子就成了士大夫的先師了。』這話大致很對。但最初拉老子的人，還是那些偏于古文的儒家，如王弼，何晏等。黃巾道士並不拉老子。等着道士拉老子，恐是葛洪前後的事了。

孔子之政治思想，我認為甚緊要。內談正名，外談伯道，實是當時的大題目。伯道在孔子時沒有一點壞意思。現在人想起伯來，便想到西楚伯王，遂誤會了。

論語上孔子之修養采色，恐亦是由論語之成就造成。論語當然是有子曾子一派的。這派人總是少談政事，多談修養，好弄那些禮貌的架子。有子便是架子大家，大約是架子『似夫子。』我們就這一派人

的傳記看孔子，自然由這個角的 Perspective 加重那一派人的采色。

我有一個非常自信的成見以爲我們研究秦前問題，只能以書爲單位，不能以人爲單位。而以書爲單位，一經分析之後，亦失其爲單位。故我們只能以論語爲題，以論語之孔子爲題，不能但以孔子爲題。孔子問題是個部分上不能恢復的問題，因爲『文獻不足徵也』。否則匯集一切孔子說，如孫星衍所願自效于他所想像以爲七十二代文人者，亦正亂七八糟。今以論語爲單位，尙可抽出一部分的孔子來，其全部分的孔子是不可恢復了。於墨子，莊子等等俱如此，俱以書爲單位而于分析之後不勉强補苴罅漏。其有不能解決之問題，『』及史之闕文』而已。

弟斯年。十五，十二，七。

八九　評顧頡剛『春秋時的孔子和漢代的孔子』

張蔭麟

（十七，二，廿七，大公報文學副刊第八期；又十七，三，六，中山大學語言歷史學研究所週刊第二集，第十九期）

顧君此文略謂以聖人爲理想中最高之人格，始見於論語。孔子只以君子自居，未嘗以聖人自許。孔子卒後，因其人格之偉大，世人之期許，及門弟子之宣傳，遂成爲聖人。戰國人漸加附會，視爲能未卜先知之人。及漢代緯書，則直以孔子爲神怪之人物。此皆非孔子及料者矣。

此文大體上極允當，然亦有謬誤。如云『我們讀論語，便可知道他修養的意味極重，政治的意味很少；不像孟子，他終日汲汲要行王政，要救民於水火之中。』實則就論語考之，孔子救世之熱情初未嘗減於孟子。（不過其時遊說之風未盛，故論語中無如孟子遊說人主之辭耳。）試觀時人對孔子之批評，微生畝則謂『丘何爲是栖栖者歟？毋乃爲佞乎？』石門之晨門則謂『是知其不可而爲之者歟？』孔子之自期，則謂『苟有用吾者，朞月而已可也，三年有成。』其後晚年不遇，則有『鳳鳥不至，河不出圖』之歎。以上僅就記憶所及者舉之。若取原書逐章尋索，必不止此。又如佛肸，公山，及子見南子三章，以崔東壁指爲僞，茲不引。何得謂孔子『政治的意味很少！』

九〇 與顧頡剛書

周予同

（十七，一，三，中山大學語言歷史研究所週刊第一集，第十期）

頡剛吾兄：

久不通訊問，甚念念也。廣州此次慘變，兄等有受虛驚否？眷屬均安吉否？念甚。便祈一示，以慰滬上老友爲幸。時局日趨糾紛，學術運動恐非三十年後不易談矣，爲之長嘆！

昨接到廣大語言歷史學研究所第五期週刊一冊，無寄名，想係吾兄惠賜，殊爲感謝。尊著『春秋時的孔子和漢代的孔子』一文已拜讀，甚佳，幷甚表同意。惟當時或因時間關係，微有首大尾小之憾，因弟覺談

漢時孔子尙不能發揮盡致也。 弟曩曾有意撰孔學變遷史一書，詳述孔子自身及其學說之擴大與變化，就歷史上的研究以塞梁漱溟氏輩之以孔教代表東方文化及晚近之孫中山先生孔子化之謬誤思想，與兄作此文之立場正相彷彿。 吾人愚拙，於社會無他貢獻，只能廓清舊日思想之途徑，使後來者不致多走錯路，枉費精神而已。 唯素性散懶，窮困逼人，不知何日可着手耳。

弟前在一般雜誌十月號曾撰『孝與生殖器崇拜』一文，思對於提倡儒家忠孝思想以爲民族道德之極致者加以修正。 自謂出自心得，非抄襲雜湊者可比。 未知兄曾寓目否？ 如未見，擬奉寄一冊，請批評。 將出版之民鐸，弟曾撰『經學史與經學之派別』一文。 此文膚淺，不足當大雅之目，但其中關於經學史之計畫未識兄有意見否？ 將來寓目，便亦希見告。

兄近來仍甚忙碌否？ 古史辨一冊有方法，有意見，而未得確據。 願兄在可能範圍之內，爲學術前途自愛，勿亂担任事務爲萬禱！

……………… 弟周予同啓。 十二月廿二日。

九一 問孔子學說何以適應於秦漢以來的社會書

顧頡剛

仰之先生：

近來，我胸中常有許多對于孔子所發生的問題，自己竟解決不來。寫出幾個，請你指教。

（一）孔子時因經濟情狀的改變，故政治和道德隨之改變，而孔子以保存舊道德爲職志，何以他反成了新時代的適應者？

（二）秦漢以下直至清末，適用孔子一派的倫理學說，何以春秋時的道德觀念竟會維持得這樣長久？春秋時的時勢與秦漢以下的時勢畢竟不同，而終不能改變春秋時的道德，這是什麼緣故？

（三）戰國以來，創新道德和新政治的人還不少，例如商鞅，王安石，永嘉學派等，何以他們終不能在新時代中立一穩固之基礎？何以他們終給傳統的儒者打倒了？

以上的疑問，請隨便給我以解答，愈詳細愈好。

弟頡剛。十五，十一，十二。

（十七，一，廿三，中山大學語言歷史學研究所週刊第二集，第十三期）

九二　答書

程憬

頡剛先生：

這幾個問題，若能詳細的觀察，探索，一一搜集證據，可成一篇長文。現因手邊無書，只隨愚見所及，抽象的說了一點，自知理由是不充足的。尚祈先生有以教我！

(一)

秦漢時的新社會的經濟構造和伴生的組織是在春秋戰國時的社會的胎裡孕育成的。 因爲凡是一個新社會的成立，必是牠的物質的存在條件在舊社會裡漸漸的演變而完成的時候。 我們從中國經濟史和中國社會組織史上去觀察，知道從春秋中期以後直到秦時，那三百年是古代的舊社會的骨骼逐漸的毀壞而秦漢時的新社會的骨骼逐漸的形成的時期。 其生產關係由農奴制度漸漸的變爲自由的佃戶，其政治關係由封建制度漸漸的變爲半封建的國家形式。 此時的社會是漸漸的由地主和農奴之對立階級而變爲富的和貧的之對立階級。

大概在一種特殊的經濟基礎與自然伴生的社會組織裡，其形成的道德觀念必自成一種特殊形式；因爲所謂道德的意義只是在能吻合其社會的階級關係所需求的行爲上的裁制。 所以到了社會的經濟基礎改變或動搖的時候，則建立其上而與之適應的法律，政治和道德也就相伴的改變或動搖了。

春秋中期以後，古代的封建社會便逐漸的動搖了，政治和法律也逐漸的變了（如管仲的變法，如鄧析的竹刑。） 于是古代的道德也根本不能立足了。 要是嚴格的說來，古代的封建社會裡是沒有所謂政治，所謂法律，所謂道德的。 土地的所有者（天子，諸侯，大夫）和農奴是主僕的關係，用不着政治的手段；至于天子與諸侯間本來只是一種名義的連絡，無眞正政治上的統屬。 （記得公羊有一節話可証，待查。） 其實，在春秋初期如周鄭交質的事，完全是對等國的行爲。 孔子所美慕的封建盛世，只是他的猜想而已。） 至

于法律，只有刑法，拿來制服奴隸的，不公開的。此時更無所謂禮法。（一部春秋可証明那時還是一個沒有禮教的社會。）古代的封建社會的維持秩序的東西便是宗教：天意的政治，天爵的戒律，天命的人生觀。人類兢兢戰戰的馴服於天威之下，敬奉天爲支配主宰。權力者完全依靠這種恐怖觀念來裁制被壓迫者的一切行爲。

到了春秋中期以後便不同了（春秋左傳可証。）有了懷疑到天的威權的思想了，奴隸制的社會所形成的政治，刑法，倫理便漸漸的控制不住人心了。人從天意的約束裡解放了出來。到了孔子時候，于是對于古代思想的反抗運動起來了。孔子的思想，一方面懷疑古代的傳統思想，一方面創立一種適應于新生活的學說。所謂『德治，』所謂『禮化，』都和古代的傳統思想衝突的。孔子在當時不是一個舊派，是一個能注重社會實際情況的改進家。他的思想在當時不能實現的原因，是因爲他的主張過於空泛，而且他的理想所依據的物質條件還沒有成立，只是在進行的過程中。（後來的新社會的階級關係，那時還沒有成熟，在萌芽中。）所以他一生到處遊說，到處活動，終不能實現他的新理想。

從孔子到荀子這二百餘年中，新社會的物質基礎漸漸的完成了，舊社會的骨骼漸漸的毀滅了；小國併于大國，漸漸的有統一的趨向。這時儒家的主張也逐漸的完密了，尤其那所謂『禮』。到了秦的統一六國，是中國第一次大統一，但不久又崩壞了。漢的統一是表明在春秋戰國間社會的胎裡所孕育成的物質條件完全成熟後而形成的一種新式國家。那時，古代的舊社會所遺下的一切鐐械完全破壞了，完全是一

個簇新的社會了。

儒家的思想，尤其是那道德主張，所謂『禮』，在先秦的時代不能實行，而在秦漢以後的時代能實行的惟一理由：因爲那類主張在先時其所依據的必要的存在條件沒有完成，和不能引起當時權力階級的注意；在春秋戰國間，舊社會的遺形物並沒有完全除去，而且當時權力階級都是用全力注意於土地兼併（兼併的原因，由于經濟的激進而促起的）；到了秦漢以後，其所依據的條件已成立，實際上且能應付當時的權力階級（皇帝）所想像的需要，因爲儒家的道德主張正是當時的權力階級所臥寐求之的妙物（漢高祖的言論可證）。

（二）

秦漢以下直到清末，這二千年的社會是一個基礎在同一的經濟構造上建立而成的社會。我們從歷史上去觀察，看見這二千年的社會生活是時時變換的，最顯著的便是政治上的朝代更換。其實，這種朝代的更換是表面的，枝葉的；在社會的經濟構造和伴生的組織根本上，骨子裡却沒有改變。這麼一個長久社會，是一個半封建的社會，組織在『富的』（皇帝，官僚，小地主，商人等）和『貧的』（佃戶，傭工）兩個階級之上。在富的階級裡，富有小大的不同，其間也自然分成階級。此時的貧的階級，和古代的農奴不同了；他們是勞動力的零碎賣者，所以有自由的人格；同時，他們還有自然的，可以達到富的階級的期望。

在這種社會狀態裡，其階級間確有一種需求，一種能制裁階級的爭奪的道德。在富的階級（權力者

）的心理，盼望構成一種方法，一種政治的，法律的，道德的裁制方法，能鼓抑殺其對方奪爭的心理，使其順受于階級的約束。 換句話說，便是權力者爲了自己的利益欲使利益失却者馴服於自己權力之下而已。 儒家的思想主張之能受秦漢以後的權力者的歡迎，能夠維持這麼久遠，其理由便是因爲他們的學說非常的吻合這二千年的社會的權力派的需求耳。

儒家的道德主張（我們不能說是孔子的道德主張；儒家的道德主張是啓發於孔子而大成於荀子的，秦漢以後的儒家亦有功於孔子的道德觀的發揮）的骨子裡，隱含有一個重要思想，便是『安名守分。』二千年的禮敎便是建築在這四個字上。 原來儒家是根本的承認社會階級的存在；凡是認階級的存在爲必然的人，沒有不默認權力者所得的利益爲正當的，沒有不誠懇的替權力階級製造種種有力的禮敎文明的。 孔子是第一個能賞識階級社會的人，所以他首先爲權力階級製造了一大批護身寶物——所謂精神感化的道德律，即是禮敎。 他用禮敎來做拘束行爲的工具。 他曾勸人要安貧賤，守禮義，其實只是勸人要默認權力階級的權利而已。 這句話並不是寃枉他的。 我們試問：人爲什麼會有富貴和貧賤的區分？ 所謂禮義的標準是什麼？ 他又說，『天下有道，則禮樂自天子出。……』 這種話的實際效用，不過是替『人君』造成一條控制『人民』的鞭子罷了。 因爲他承認階級的社會，所以他要用『安名守分』來做道德的組織法。 這個觀念，到了荀子手裡便玩得很完備了。 漢初的儒家也曾出過力來製造這種禮法。（高祖本來瞧不起儒生，後來儒生把這一套妙物玩了起來，而高祖也不能不心悅誠服道，『吾今乃知爲皇

帝之貴也！』所謂儒家重『辨上下定民志』不過製造一些禮法來迎合權力者罷了！）從此儒家得勢，把這二千年的階級社會逐漸的造成一個層層相壓的，嚴密的禮法社會。儒家的得勢（即是孔子的得勢）儒家的受各時代的權力階級的歡迎，便是這個緣故。儒家的道德主張（即孔子的道德主張）竟會維持到這麼長久也是這個緣故。

（三）

關于第三個問題，現因手邊沒有他們的書，不能作答。但依我的觀察，大凡一種新政治，一種新道德，要看他們能否在新時代中立一穩固的基礎，須注意以下兩點：

一，那些主張究竟是否能適應于當時社會的需求，尤其究竟和當時的權力階級的期望有沒有衝突之處（指過去的社會）。

二，那些主張的客觀的存在條件（物質條件）有沒有成立。凡是所謂空想的學說之終無實現的可能，原因都是由其依據的物質條件沒有成立，或者是由于他們不注意于社會的實際的情況而只作不著邊際的空想。大概創作一種學說，必須依據那社會的物質構造，適應其間的物質條件，而後才可望牠成為事實。若是只『依自己所想起，或在自己所選擇的條件之下創造牠』那終是空想的。

王莽的失敗，王安石的失敗，一班井田論者的失敗，其原因皆是如此。新道德論者的終成空想，終為孔子學

派所打倒，亦可從這些地方着眼，以考求他們失敗的眞正原因。

弟懔。

十五年十一月十四夜，南普陀。

九三　問孔子學說何以適應於秦漢以來的社會書　顧頡剛

(十六，十二，六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第六期)

孟眞兄：

弟有一疑難問題乞兄一決：

在論語上看，孔子只是舊文化的繼續者，而非新時代的開創者　但秦漢以後是一新時代，何以孔子竟成了這個時代的中心人物？

用惟物史觀來看孔子的學說，他的思想乃是封建社會的產物。　秦漢以下不是封建社會了，何以他的學說竟會支配得這樣長久？

商鞅，趙武靈王，李斯一輩人，都是新時代的開創者，何以他們造成了新時代之後，反而成爲新時代中的衆矢之的？

弟覺得對于此問題，除非作下列的解釋才行：

孔子不是完全爲舊文化的繼續者，多少含些新時代的理想，經他的弟子們的宣傳，他遂甚適應于新時代的要求。

商鞅們創造的新時代，因爲太與舊社會相衝突，使民衆不能安定，故漢代調和二者而立國。漢的國家不能脫離封建社會的氣息，故孔子之道不會失敗。漢後二千年，社會不會改變，故孔子之道會得傳衍得這樣長久。

兄覺得這樣解釋對嗎？請批評，愈詳愈好。

弟頡剛。十五，十一，十八。

九四　答書(一)

傅斯年

(十六，十二，六，中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第六期)

頡剛兄：

十八日信到，甚喜。

你提出的這個問題，我對于這個問題本身有討論。你問：『在論語上看……何以孔子成了這個時代的中心人物？』我想，我們看歷史上的事，甚不可遇事爲他求一理性的因，因爲許多事實的產生，但有一個『歷史的積因』，不必有一個理性的因。即如佛教，在南北朝隋唐時在中國大行，豈是謂佛教恰合于當年

社會？ 豈是謂從惟物史觀看來，佛教恰當于這時興盛于中國？ 實在不過中國當年社會中人感覺人生之艱苦太大（這種感覺何時不然，不過有時特別大）而中國當年已有之迷信與理性不足以安慰之，有物從外來，誰先誰立根基，不論他是佛，是祆，是摩尼，是景教，先來居勢，並不盡由于佛特別適于中國。 且佛之不適于中國固有歷史，遠比景教等大。 那種空桑之教，無處不和中國人傳統思想相反。 然而竟能大行，則是因為這種迷信先別種迷信而來，宣傳這種迷信比宣傳別種迷信的人多，遂至于居上。 人們只是要一種『有說作』的迷信，從不暇細問這迷信的細節。 耶穌教西行，想也是一個道理。 我們很不能說那薩特的耶穌一線最適宜于龐大而頹唐的羅馬帝國，實在那時羅馬帝國的人們但要一種『有說作』的迷信以安慰其苦倦，而恰有那薩特的耶穌一線奮鬥的最力，遂至于接受。 我常想，假如耶穌教東來到中國，佛教西去到歐洲，未必不一般的流行，或者更少困難些。 因為佛教在精神上到底是個印度日耳曼人的出產品，而希伯來傳訓中，宗法社會思想之重甚類中國也。（此等事在別處當詳說。）

我說這一篇旁邊話，只是想比喻儒家和漢以來的社會不必有『銀丁扣』的合拍，只要儒家道理中有幾個成分和漢以來的社會中一要部份有相同的關係，同時儒家的東西有其說，而又有人傳，別家的東西沒有這多說，也沒有這多人傳，就可以幾世後儒家統一了中等階級的人文。 儒家儘可以有若干質素甚不合于漢朝的物事，但漢朝找不到一個更有力的適宜者，儒家遂立足了。 一旦立足之後，想他失位，除非社會有大變動；小變動，他是能以無形的變遷而適應的。 從漢武帝到清亡，儒家無形的變動甚多，但社會的變化究

不曾變到使他四方都倒之勢。他之能維持二千年，不見得是他有力量維持二千年，恐怕是由于別家沒有力量舉出一個 Alternative（別家沒有這個機會。）

儒家到了漢朝統一中國，想是因為歷史上一層一層積果到勢必如此，不見得能求到一個漢朝與儒家直接相對的理性的對當。

這恐怕牽到看歷史事實的一個邏輯問題。

說孔子于舊文化之成精密外，更有何等開創，實找不出證據。把論語來看，孔子之人物可分為四條。

（一）孔子是個入世的人，因此受若干楚人的侮辱。

（二）孔子的國際政治思想，只是一個霸道，全不是孟子所謂王道，理想人物即是齊桓，管仲。但這種淺義甚合孔子的時代。（此條長信已說。）

（三）孔子的國內政治思想，自然是『强公室杜私門』主義。如果孔子有甚新物事貢獻，想就是這個了。這自然是甚合戰國時代的。但孔子之所謂正名，頗是偏於恢復故來的整齊，（至少是他所想像的故來，）而戰國時之名法家則是另一種新勢力之發展。且戰國時之名法家，多三晉人，甚少稱道孔子，每每譏儒家。或者孔子這思想竟不是戰國時這種思想之泉源，但這種思想究竟我們見之于孔子者為最早。

（四）孔子真是一個最上流十足的魯人。這恐怕是孔子成後來中心人物之真原因了。魯國在春

秋時代，一般的中產階級文化必然是比哪一國都高，所以魯國的風氣是向四方面發展的。齊之『一變至于魯』，在漢朝已是大成就，當時的六藝是齊魯共之的。這個魯化到齊，從何時開始，我們已不可得而知，但戰國時的淳于髡鄒衍等已算是齊采色的儒家。魯化到三晉，我們知道最早的有子夏與魏文侯的故事。中央的幾國是孔子自己『宣傳』所到。他的孫子是在衞的。荀卿的思想，一面是魯國儒家的正傳，一面三晉的采色那麼濃厚。魯化到楚，也是很早的。陳良總是比孟子前一兩輩的人，他已經是北學于中國了。屈原的時代，在戰國不甚遲，離騷一部書，即令是他死後戀傷他的人之作，想也不至于甚後，而這篇裏『上稱帝嚳，下道齊桓，中述湯武，遠及堯舜』四端中三端顯是自魯來的。又莊子天下篇，自然不是一篇很早的文，但以他所稱與不稱的人比列一下子，總也不能甚遲，至遲當是荀卿呂不韋前一輩的人。且這文也看不出是魯國人做的痕跡。這篇文於儒家以外，都是以人為單位，而于鄒魯獨為一 Collective 之論，這裏邊沒有一句稱孔子的話，而有一大節發揮以鄒魯為文宗。大約當時人談人文者仰鄒魯，而鄒魯之中以孔子為最大的聞人。孔子之成後來中心人物，想必是憑藉魯國。

論語上使我們顯然看出孔子是個吸收當時文化最深的人。大約記得的前言往行甚多，而于音樂特別有了解，有手段。他不必有什麼特別新供獻，只要魯國沒有比他更大的聞人，他已經可以憑藉着為中心人物了。

魯國的儒化有兩個特別的采色：

（一）儒化最好文飾，也最長于文飾。抱着若干眞假的故事若干眞假的故器，務皮毛者必采用。所以好名高的世主總采儒家，自魏文侯以至漢武帝。而眞有世間閱歷的人都不大看得起儒家，所如漢之高宣。

（二）比上一項更有關係的，是儒家的道德觀念，純是一個宗法社會的理性發展。中國始終沒有脫離了宗法社會。世上自有歷史以來，也只有一小部分的希臘及近代歐洲脫離了宗法社會，雖羅馬也未脫離的。印度日耳曼民族中，所以能有一小部分脫離宗法社會的原故，想是由于這些民族的一個最特別的風俗是重女子（張騫的大發明）。因爲女子在家庭中有力量，所以至少在平民階級中成小家庭的狀態，而宗法因以廢弛。中國的社會，始終以家爲單位。三晉的思想家每每只承認君權，但宗法社會在中國的中等階級以上是難得消失的。這種自完其說的宗法倫理漸漸傳布，也許即是魯國文化得上風的由來。

本來宗法社會也但是一個有產階級的社會，在奴婢及無產業人從來談不到宗法。宗法的倫理必先嚴父，這實于入戰國以來專制政治之發達未嘗不合。那樣變法的秦伯，偏謚爲孝公。秦始皇統一後，第一舉即是到嶧山下，聚諸儒而議禮，迨議論不成，然後一人遊幸起來。後來至于焚書坑儒，恐俱非其本心。秦王是個最好功喜名的人，儒家之文飾自甚合他的本味。試看嶧山刻石，特提『孝道顯明』。而會稽刻石，

『匡飭異俗』之言曰，『有子而嫁，背死不貞；防隔內外，禁止淫佚，男女絜誠；夫爲寄豭殺之無罪，男秉義程；妻爲逃嫁，子不得母，』看他這樣以魯俗匡飭越俗的宗旨。秦國的宗法倫理，在上流社會上是不曾墮的。故始皇必以淸議而納母歸。孝之一字必在世家方有意義，所以當時孝字即等于 decency。甚至如劉邦一類下等流氓，亦必被人稱爲大孝；而漢朝皇帝無一不以孝爲謚。暴發戶學世家，不得不如此耳。有這個社會情形，則魯儒宗之倫理傳布因得其憑藉。

封建一個名詞之下，有甚多不同的含義。西周的封建，是開國殖民，所以封建是謂一種特殊的社會組織。西漢的封建是割裂郡縣，所以這時所謂封建但是一地理上之名詞而已。宗周或以滅國而封建，如殷唐等；或以拓新土而封建，如江漢；其能封建稍久的，在內則公室貴族平民間相影響成一種社會的組織。其中多含人民的組織。人民之于君上，以方域小而覺親，以接觸近而覺密。試看國風，那時人民對于那時公室的興味何其密切。那時一諸侯之民，便是他的戰卒，但却不即是他的俘虜。這種社會是養成的。後來兼并愈大，愈不使其下層人民多組織。（因爲如此最不便于奴使。）其人民對于其公室之興味，愈來愈小。其爲政者必使其人民如一團散沙，然後可以爲治。如秦始皇之遷天下豪傑于咸陽，即破除人民的組織的最顯明的事。封建社會之滅由于十二國七國之兼幷，秦只是把六國滅了罷了。封建的社會制早已亡，不待秦。

中國之由春秋時代的『家國』演進爲戰國時代的『基于征服之義』之國，是使中國人可以有政治

的大組織，免于匈奴鮮卑之滅亡我們的同時也是使中國的政治永不能細而好的。因爲從戰國秦的局面再一變只能變到中央亞細亞大帝國之局面，想變到歐洲政治之局面是一經離開封建制以後不可能的。（從蒙古滅宋後中國的國家已經成了中央亞細亞大帝國之局面了。唐宋的政治雖腐敗比起明清來，到底多點『民氣』。）

在漢初年假如南粵趙氏多傳一百年，吳濞傳國能到宣元時，或者粵吳重新得些封建社會的組織。但國既那末大又是經過一番郡縣之後，這設想是甚不自然的。漢初封建只是劉家家略，劉邦們想如此可以使姓劉的長久，遂割郡縣以爲國。這是於社會的組織上甚不相涉的。頂多能够恢復到戰國的七雄，決不能恢復到成周春秋之封建。封建之爲一種社會的組織，是在戰國廢的，不是在秦廢的。漢末嘗試着恢復這社會的組織也正不能。

我覺得秦國之有所改變，只是順當年七國一般的趨勢，不特不會孤意的特爲改變，而且比起六國來反爲保守。六國在戰國時以經濟之發展，侈靡而失其初年軍國之精神，（特別是三晉）秦國則立意保存，從孝公直到秦皇。

漢初一意承秦之緒，不見得有一點『調和二者』的痕跡。這層漢儒是很覺得的。太史公把漢看得和秦一般。直到王莽時，揚雄劇秦美新，亦只是劇漢美新耳。東漢的儒家方才覺得漢不是秦。儒家雖由漢武定爲國教，但儒家的政治理想始終未完全實現。東漢晚年禮刑之辨，實是春秋理想與

戰國理想之爭，魯國理想與三晉理想之爭。魯國以國小而文化久，在戰國時也未曾大脫春秋時封建氣。儒家的理想，總是以為國家不應只管政刑，還要有些社會政策養生，送死，乃至儀節。三晉思想總是以為這都非國家所能為，所應為，國家但執柄。其弊是儒家從不能有一種超于 Ethics 的客觀思想，而三晉思想家所立的抽象的機作亦始終不可見，但成君王之督責獨裁而已。

近代最代表純正儒家思想者，如顧亭林，其封建十論何嘗與柳子厚所論者為一件事。柳子厚的問題是：封建（即裂土，非成俗）於帝室之保全國內之秩序為便呢，或是但是郡縣？亭林的問題是：封建（即成俗，非裂土）能安民，或者郡縣？亭林答案，以為『郡縣之弊其弊在上』必層層設監，愈不勝其監，刺史本是行官，旋即代太守，巡按本是行官，旋即代布政，愈防愈腐，以人民之中未有報實也。

中國離封建之局（社會的意義），遂不得更有歐洲政治的局面，此義我深信深持，惜此信中不能更詳寫下。

商鞅，趙武靈王，李斯實在不是一輩人。商鞅不是一個理想家，也不是一個專看到將來的人。他所行的法，大略可以分做四格：（一）見到晉國霸業時之軍國辦法，以此風訓練秦國。（二）使警察成人民生活的習慣。（三）抑止財富的勢力侵到軍國，此亦是鑒于晉之頹唐。（四）使法令絕對的實行。商君到底是個三晉人。自孝公以來，秦所以盛，我試為此公式：『以戎秦之粗質，取三晉之嚴文。』商鞅這種變法，是與後來儒家的變法家，如王莽，王安石等，絕然不同的。

趙武靈王不曾變法，只是想使人民戎俗而好戰，以便開拓胡地中山，並以併秦。他是一個甚浪漫的人，但不見得有制度思想。

李斯的把戲中，眞正太多荀卿的思想。荀卿所最痛言的『壹天下建國家之權稱』，李斯實現的。他的事作與商君的事作甚不類。商君是成俗，李斯是定權衡。

這些人不見得在當時即爲『衆矢之的』。我們現在讀戰國的歷史，只能靠一部史記。戰國策已佚，今存當是後人輯本（吳汝綸此說甚是），而這部史記恰恰是一部儒家思想的人做的。商君的人格想也是很有力量而超越平凡的。看他答公孫痤之言，何其有見識而有擔當。且後來一靠孝公，不爲私謀，秦國終有些爲他訴寃的人。即令有人攻擊他，也必是攻擊他的私人，不聞以他之法爲衆矢之的。至于李斯，後人比忠者每稱之。史記上更有一個破綻，『人皆以斯極忠而被五刑。察其本，乃與俗議之異。不然，斯之功且與周召列矣。』可見子長時人尙皆稱許李斯，子長一人在史記上作翻案文章耳。子長最痛恨公孫弘，最看不起衞霍一流暴發戶，最不謂然的是好大喜功，故結果成了一部于漢武帝過不去的謗書。他這『一家之言』，我們要留神的。陳涉造反，尙用扶蘇的名義，可見當時蒙將軍之死必是世人歌泣的一件事。蒙氏有大功而被大刑，不合太史公的脾胃，把他一筆抹殺，這豈能代表當年的輿論哉。如果史記有好處，必是他的『先黃老而後六經，退處士而進奸雄，美貨利而羞賤貧。』但頭一句尙是他的老子的好處。他的儒家思想之重，使這書但成『一家之言』。假若現在尙有當年民間的著述，必另是一番議論。我們現在切

不可從這不充足的材料中抽結論。

到了後世甚遠，儒家思想儒家記載專利了。當年民間眞正的輿論就不見了。宋前曹操在民間的名譽不壞。從宋起，儒家思想普及民間，而曹公變為『衆矢之的』。當年何曾是如此的。

以上一氣寫下，一時想到者，意實未盡也。

弟斯年。十五，十一，二十八。

九五　答書（二）

傅斯年

（十六，十二，六，中山大學語言歷史研究所週刊第一集，第六期）

頡剛兄：

兄第六信提出一事，弟于上次信中敘了我的意思很多。我現在補說下列幾句：

中國社會的變遷，在春秋戰國之交，而不在秦。七國制，秦制，漢制，都差不多。其得失存亡，在政而不在制。

商鞅一般人不見得在當時受惡名，我又舉下列兩事：（一）李斯上書，舉商君以為客之益秦之例。（二）公孫衍，張儀，孟子的學生大稱之大約是當時時論，而遭了孟子大頓罵。孟子是儒家，不見得能代表

當時時論。

有一人頗有一部分像商君者，即吳起，在其能制法明令以强國。而吳起所得罪的人，也正是商君所得罪的，即是當時的貴族。大約戰國初年的趨勢，是以削貴族的法子强國。

記得史記上一處提李斯云，『善則歸君過則歸己』，是一漢人之言。當時輿論對斯公本不壞也。

弟斯年。十五，十二，七。

九六　春秋時代的政治和孔子的政治思想

梅思平

（十五，九，一，民鐸雜誌第八卷，第二號）

一　春秋之第一期

從來講春秋的大概都把二百四十二年併爲一談，如『弒君三十六亡國七十二』之類。其實春秋時代的變化是非常複雜的；非詳細解剖，決不足以窺其眞相。

經學家本有春秋『三世』之說，即：

隱，桓，莊，閔，僖——傳聞之世；

文，宣，成，襄——所聞之世；

昭，定，哀——所見之世。

三世的區別，他們是有許多鬼話，我們姑且不必管他。但是這個分期的方法是很可利用的。我現在把他略略修正，作下列一個分期：

春秋第一期——自隱公元年至僖公二十八年（晉楚戰於城濮之年），即西元前七二二年至六三二年，共九十一年。

春秋第二期——自僖公二十九年至襄公二十七年（晉楚盟於宋之年），即西元前六三一年至五四六年，共八十六年。

春秋第三期——自襄公二十八年至哀公十四年（西狩獲麟之年），即西元前五四五年至四八一年，共六十五年。

第一期可名爲『分化的時期』，因爲這時代中國的文化尚未至於大混同。第二期可名爲『侵略的時期』，這時代各大國都作有系統的經濟侵略，因之釀成長期的戰爭。第三期可名爲『改造的時期』，這時代戰禍是稍稍戢息，各國都忙於內部的改造，爲『由封建制度到軍國制度』之一極重要的關頭。

春秋第一期內，中國的文化可分爲三大區域。第一爲『黃河下游區域』，即周，齊，魯，鄭，衞，宋，杞，陳，蔡，曹等國，約當今河南山東兩省之地。第二爲『黃河上游區域』，即秦，晉，虞，虢，梁，芮等國，約當今山西陝西兩省之地。第三爲『江漢區域』，即楚，隨，申，息，鄧，徐，鄖，絞，州，蓼，巴等國，約當今湖北安徽兩省及四川之東部。

在春秋初年，這三區域似乎沒有什麼交通。所以第一期的春秋經中，幾乎不見有秦晉楚諸國的事實。

經學家謂『傳聞之世外諸夏而內其國』實在並不是孔子故意刪削這幾國的事實，乃是因爲實際上絕少往來，所以無事可紀。孟子說，『晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，』大概這三種史書各是記載本區域的事實很詳悉的，所以特別著名。

黃河下游區域（第一區）在春秋第一期中似乎是文化最高的區域。歷代大宗族的後裔大概都集於此。左傳『……征東之諸侯，虞，夏，商，周之胤，』可見這區域是保有歷代文化的蓄積。並且周家封建的禮制也似乎只有這區域是保存得最完備。相傳周公輔成王，營雒邑爲東都，平王即遷於此；凡周家典章自然保存最多。魯爲周公後裔，所以保存周公之禮法也最豐富。左傳『周禮盡在魯矣，』可見魯與周兩國在春秋時代實在是兩個『封建博物院』。凡欲參觀周禮的都是到這兩個地方去。如吳公子札赴魯觀樂，孔子至周問禮。

由政治上言之，魯，衛，宋，鄭這幾個國家在春秋以前大概已經併吞了許多小國家而造成相當的勢力。但是到了春秋時代，這幾國的進步差不多是停頓了。因爲他們都是困在一片地面，文化既然相等，所以彼此均不能發展，於政治制度上即不能脫離封建的老拘束。

第一區中只有齊一國在春秋時代尚有發展的餘地。她的東北面是和文化較低的異族相接連。所以齊在春秋第一期中即能造成特殊的勢力，作一番政制上的大改造。國語上說管仲『作內政而寄軍令』——

管子於是制國五家為『軌』，軌為之『長』；十軌為『里』，里『有司』；四里為『連』，連為之『長』；十連為『鄉』，鄉有『良人』焉。以為軍令：五家為軌，故五人為『伍』，軌長帥之；十軌為里，故五十人為『小戎』，里有司帥之；四里為連，故二百人為『卒』，連長帥之；十連為鄉，故二千人為『旅』，鄉良人帥之；五鄉一『帥』，故萬人為一『軍』，五鄉之帥帥之。

這種軍國主義的組織大概為管仲所創造，並且一定非封建時代的舊制，所以當時人是很奇異的。封建時代的組織，大概國君出令於大貴族，大貴族出令於小貴族，為一種重疊的形式。管子這種組織是以國君直接發令於『軍帥』，完全為一種中央集權的制度。這可算是春秋時代第一次的大改革。

第二（黃河上游區域）第三（江漢區域）兩區本來是和異族雜居，所以文化程度比較的低。在春秋開幕時，這兩區中間已經成立三個大國家，就是晉，秦，楚。左傳昭十五年晉籍談的話，『晉居深山，戎狄之與鄰；王靈不及，拜戎不暇。』史記亦載楚子的話，『我蠻夷也。』秦本居西周的舊地，但是這片地是被異族蹂躪過的，所以中原文化的遺跡蕩然無存。可見這三個國家文化的程度當然不及第一區諸國。但是她們恰恰得了一種反對的利益，就是他們舊文化——特別是封建制度——的束縛是較少，儘有新發展新建設的自由，所以這三國在春秋第一期中都已拋棄封建的軀殼，自行創造新制度。晉自獻公盡滅桓莊之族（左莊二五年）後，同姓貴族的勢力即因之大滅。其後『驪姬之亂，詛無畜羣公子，自是晉無公族。』（宣二年左傳文）後來又因奚齊，卓子，惠公，懷公接連數次的內亂，異姓貴族之滅亡者亦復不少（如呂

郤之屬。）到了文公的時候，乃作了一次制度上的大改革。史載文公作『執秩之官』，作『被廬之法』其詳細的情形是無從考據了。但是文公的制度有兩件是極顯明的：（一）以六卿兼六軍（三軍三行）軍帥；就是以文官兼武職，和管子『作內政寄軍令』是同一用意。（二）創設『縣大夫』的官制。左傳僖二五年，文公以『趙衰爲原大夫，狐溱爲溫大夫。』這種官吏的性質是和楚的『縣公』相似；且待下面詳說。

秦在春秋時代的史料是寥寥無幾，其政制上的變化極難臆測。但有兩件事實是極顯明的：（一）秦在春秋時代並不見有貴族之亂，君權是很穩固的。（二）春秋末年時所見秦的官制，其名稱已與中部諸國完全不同（如『庶長』之類），可見其早已脫離封建制度。

楚當春秋開幕的時候，政治上的組織似乎已經與中夏諸國大異其趨。楚的官名如『令尹』（執政大臣）『莫敖』（掌兵大臣）及『工尹』『鍼尹』等都與其他各國不同。但這還是名稱，在制度上還是無大區別的。楚國在春秋初年中，最特殊的是她的地方制度。史記稱『楚在春秋之初，席地已千里。』楚既然有這樣大的領地，所以就創造一種新的地方制度；這就是後世所謂『郡縣制度』——即中央集權的地方制度。楚的地方區域稱爲『縣』，縣的官吏稱爲『尹』，或稱爲『公』。大概楚滅了一個小國之後，就把這國定爲自己的一個縣，派了一個大臣去統治，稱爲某縣公。左傳宣十二年，鄭伯自請『夷於九縣，』可見這時楚的大縣已有九個。又宣十一年楚莊王語，『諸侯縣公皆慶寡人』，以縣公與諸侯並稱，可見

縣公是最高的地方官吏。但是楚的縣公究竟是世襲的或非世襲的，這是很難考證的。左傳昭十三年，『芋尹無宇之子申亥，……芋尹申亥氏』這似乎是世襲的官吏。又成七年『申公巫臣之族，……清尹弗忌，』昭二十年連尹（中央官吏）伍奢之子『棠尹尚』這又似乎是非世襲的官吏。至於晉的縣大夫是否爲世襲的，也是無可考查了。

不過『縣大夫』『縣尹』『縣公』這種制度，其與封建制度不同的地方，不在乎官職之世襲或非世襲的問題，乃在乎官職所管轄的區域是否與其本人因封建所得的土地相同。現在人只曉得籠統的說『封建制度，』其實封建制度是有許多變化，都於政制上有重大之意義的。大概封建可分爲兩種。第一種是眞正的封建；就是『天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有貳宗，士有隸子弟。』這種制度就是把土地無限制的分割。最顯著的，就是天子分地予諸侯，諸侯又把自己的土地分一部予親戚或功臣；這受封的親戚或功臣對于這一片分得的土地是有直接的統治權，親自去治民聽政的。春秋之前及春秋初年，這種分封的制度似乎還很盛行。如晉封桓叔於曲沃，鄭莊公封弟段於京，都是於大國之中建立小國，就是孟子所謂『附庸』。這種制度是很容易引起內亂。所以春秋初年就有人覺悟這種封建制度的流弊。晉獻公使太子申生居曲沃，使公子重耳居蒲，公子夷吾居屈，當時士蔿即有『狐裘蒙茸，一國三公』的慨歎。士蔿是很幫助獻公摧殘貴族設備中央集權制度的，所以對這分封的制度是很不贊成。

第二種是名義上的封建，就是『食邑』的制度。這種封建是有封之名，無封之實；所謂『食邑』就是

指定某一地的賦稅完全爲某人的收入，以代國家的薪俸，至於這地的統治權乃是仍然由君主派人去執行，這個食邑的貴族是不得干涉的。這貴族自己仍然可以做其他各種的官吏或做他一貴族食邑的地方官，或偶然做了自己所食邑的地方官也是有的。並且食邑的區域與國家行政的區域也不必相同，所以做了自己食邑所在的地方官其管轄區域也不一定限於自己的食邑。所以這種封建制度之下，『官』與『封』是截然兩種東西，毫不相涉的。漢以後（除漢初外）所謂『封建』都是這種制度；例如晉（司馬氏）的『王』常常是做『都督』或『將軍』的，他自己的王國反由中央派『國相』去統治。其實這種制度在春秋第一期中已經發明。例如晉文公以趙衰爲原大夫，但是同時又以原爲先軫的食邑。（古者胙之土而賜之姓，故先軫或稱原軫。）這時先軫是將中軍，於原的地方行政當然是不管的。先軫的後世如先居且先蔑等都是繼續做中央官吏，但是原的食邑並未喪失。並且同時趙氏的食邑也是在原（如原屏，原括等）。可見食邑和地方行政區域並不相同。

楚的制度也是如此。如『申公巫臣』同時有『申叔展，』『申叔時；』『王子牟爲申公』同時有『申叔豫，』又『申舟，』『申犀』都是中央官吏；『申無宇』『申亥』父子則爲『芋尹』。可見食邑的貴族與地方的行政官吏是分別極清楚的。又左傳成七年『子重請取於申呂以爲賞田，』更可見食邑區域與地方行政區域也是截然不同的。

其實春秋時代所謂『封建』大概都是此類。所以由各國內部而言，在春秋第一期中實在都已經是

中央集權的制度；這種制度大概以楚發明爲最早。不過到了春秋第三期，又發生了一種新現象，且待下面再說。

總之，春秋第一期中，各國都是分別的發展，都是依自己所處的環境而創造新制度新習慣，其中最有成績的是齊晉秦楚四大國。其餘中部諸國，一方面因受封建的束縛較堅，一方面又因國勢的薄弱，沒有澈底改造的能力。

二　春秋之第二期

春秋第一期末年，三區域的文化已經漸漸交通了。城濮之戰是三區域交通的結晶點。自是以後八十六年間（第二期），政治的形勢大概如下：（1）晉楚兩國的對抗；（2）齊秦兩國的局外中立；（3）中部諸國成爲晉楚侵略競爭的目的物。

城濮之戰是春秋時代大規模戰爭之第一次。梁任公先生說春秋時代的戰爭無異今日閩粵人的械鬪；這話說城濮之戰以前的戰爭是可以的，但是城濮之戰以後的戰爭就不能這樣輕視了。

第一，城濮之戰以後，戰爭的兵數是逐漸增加的。春秋第一期中，出兵的人數大概都是很少。如隱元年『鄭莊公帥車二百乘以伐京』，閔元年『齊公子無虧帥車三百乘以戍曹』，莊二五年『楚令尹子元以車六百乘伐鄭』，這都算比較的大規模了。但是城濮之戰以後的兵數都視此大增，依史書所明載的如下：

僖二八年，晉楚城濮之戰，晉車七百乘。

文十四年晉趙盾以諸侯之師八百乘納捷菑於邾。

宣二年，鄭公子歸生伐宋獲甲車四百六十乘。（可見其參戰的兵數當數倍於此）

成二年，晉郤克以車八百乘伐齊。

襄十八年，『魯衞各以車千乘……』

襄二五年，鄭子產以車七百乘伐陳。

到了春秋第三期中，則有稱『車四千乘』者。

一乘的人數，經學家的解說是不一致的。據我考證，一乘正是十人。昭十年，鄭子產謂『百兩（杜注，百兩，百乘也）必千人』；昭元年，晉魏舒謂『以什共車』就是說以十人代一乘：這都是明說一乘爲十人的。又閔元年，齊公子無虧帥車三百乘，甲士三千人以戍曹；僖二八年，晉獻楚俘於王，駟甲百乘，徒兵千：也可以間接證明一乘以十人爲比率。由是可知七百乘即七千人，四千乘即四萬人，戰爭的規模自然是不小的。（如依經學家的解說，人數比此更多。）

第二，城濮之戰以後，戰爭的日數都是增多。任公先生說春秋大戰都一日完畢，這話也未經詳細考證的。春秋第一期的戰爭已經不止一天。如隱四年，宋公，陳侯，蔡侯，衞人伐鄭，圍其東門，五日而還；隱十一年，齊，魯，鄭伐許，七月庚辰傅於許，壬午遂入許（共三日）。到了第二期，戰爭的日數都是很長。僖二五年，晉

文公以春三月出兵，至冬十月始克原，用兵共十個月。即如城濮之戰那一回，自從僖二七年冬楚圍宋；至次年夏五月，戰爭始告終了。其間也用兵半年餘。自是以後，文元年，五月辛酉朔，晉師圍戚，六月戊戌，取之；宣十二年春，楚子圍鄭，三月，克之；宣十四年秋九月，楚子圍宋，至次年夏五月，宋及楚平；襄十年，晉自四月九日圍偪陽，至五月八日滅之；襄十一年四月，晉伐鄭，七月行成；襄十八年，晉伐齊，自冬十月連戰至十二月甲辰（是年十一月丁卯朔）。這些戰爭都是經過幾個月。至於左傳所寫城濮，邲，鄢陵，鞌這幾次的大戰都一日完畢，還是專寫勝負所分那一天的戰爭，並不是說戰爭只有這一天。如果據史書這等文章認定戰爭只有一日，那末後世的鉅鹿之戰，晉陽之戰，赤壁之戰，淝水之戰也都可以說只有一日了。其實，史言『圍，』言『克，』言『入』言『滅，』則『戰』乃不言而喻了。

兵數既多，日數既久，那戰禍的慘烈自然不必說了。依左傳所寫的：

僖二八年，晉侯圍曹，門焉多死，曹人尸諸城上。

文三年，秦伯伐晉，……封殽尸而還。

宣十二年，楚潘黨請收晉尸以為京觀。

宣十四年，楚圍宋，宋華元夜登子反之床，曰，『敝邑易子而食，析骸以爨。』

襄八年，鄭告楚禍，『焚我郊保，馮凌我城郭。敝邑之衆夫婦男女不遑啓處，以相救也。民死亡者非其父兄，即其子弟；夫人愁痛，不知所庇。』

襄二四年，陳楚伐鄭，當陳隧者井堙木刊。

可見春秋時代的戰禍不能不算是劇烈了。不過這個戰禍的原因到底在什麼地方，從來講中國史的人幾乎都沒有說到。我以為這時代的戰禍完全是經濟的原因；晉楚的爭霸完全是一個經濟侵略的競爭。

春秋初年的戰爭已經帶了經濟的色彩，不過規模很小罷了。如隱三年，『鄭祭足帥師取溫之麥；秋，又取成周之禾』；隱十年，『諸侯之師敗鄭徒兵，取其禾而還。』這時代的戰爭竟爾以農產物為戰利品，眞是與閩粵人的械鬭無異。並且這種械鬭式搶刼式的侵略，也是並無計畫並無系統的。

到了所謂『霸主』出現以後，大國就向小國作有系統的侵略了。且看哀十三年魯子服景伯對吳人的話：

……自王以下，朝聘玉帛不同。故敝邑之職貢於吳，有豐於晉，以為伯也。

可見小國對伯主的玉帛職貢都有一定的制度。春秋第一期中，楚對鄰近各小國大概已行使這種制度。到僖十一年，『黃人不歸楚貢，楚伐之。』但是齊桓晉文的時候卻不見有這種問題，大概是不甚利害的。到了春秋第二期的下半期，這種有系統的侵略是極顯明的：

宣十四年，孟獻子言於公曰：『臣聞小國之免於大國也，聘而獻物。……而有加貨，謀其不免也。誅而薦賄，則無及也。』

襄四年，公如晉聽政。（杜注，『受貢賦多少之政。』）

襄八年，公如晉朝，且聽朝聘之數。（杜注，『晉悼復修霸業，故朝而禀其多少。』）

襄二六年，范宣子為政，諸侯之幣重，鄭人病之。……子產寓書以告宣子曰，『子為晉國，四鄰諸侯不聞令德而聞重幣。……夫諸侯之賄聚於公室，則諸侯貳；若吾子賴之，則晉國貳。……』

襄二七年，魯季武子使謂叔孫曰，『視邾滕。』（杜注，『兩事晉楚則貢賦重，故欲自比小國。』）

襄二九年，魯叔侯曰，『魯之於晉也，職貢不絕，玩好時止，……府無虛月。』

襄三一年，魯不堪晉求。

襄三一年，鄭子產對晉士文伯曰，『以敝邑褊小，介於大國，誅求無時，是以不敢寧居，悉索敝賦，以來會時事。……不敢輸幣，亦不敢暴露。其輸之，則君之府實也。……其暴露之，則恐燥溼之不時而朽蠹，以重敝邑之罪。』

昭十三年，平丘之盟，鄭子產爭承，曰，『鄭，伯男也，而使從公侯之賦，懼弗給也。……諸侯靖兵，好以為事，行理之命，無月不至，貢之無藝，小國有闕，所以得罪也。諸侯修盟，存小國也；貢獻無極，亡可待也。』自日中以爭，至於昏。

這還是有定制的公開的貢賦和幣帛。其餘，小國對大國執政大臣所納的賄賂，乃更不何勝數。最大規模的賄賂，是襄二五年齊慶封賂晉國的君臣：

賂晉侯以宗器樂器自六正，五吏，三十帥，三軍之大夫，百官之正長，師旅，及處守者，皆有賂。

這個公然的普遍的大賄賂，眞是可笑。

由此可知，晉楚爭霸完全是貪圖小國的貢賦和幣帛。所以宋向戌弭兵的條件，是『晉楚之從，交相見也。』換言之就是教這些小國向兩方納貢，以換得暫時的和平。

三　春秋之第三期

自襄公二十七年，晉楚盟於宋之後，中原方面的政局似乎很沈悶的。但是這個時期正是一個政治大改造的時期，就是由春秋到戰國間的一個過渡時代，換言之，就是由封建制度到中央集權制度的一個最後的大樞紐。

在第一期中，晉楚齊諸國已經把封建制度弄得有名無實了；就是從『附庸』的『分封』的制度改到『食邑』的制度，使政權逐漸歸到中央政府的手裏。這種趨勢，在楚是一直下去的；但是在齊晉兩國以及中部的魯是轉一個大灣而成功的。這個大轉灣就是中央統一的政權先由君主移於少數貴族，以致再成『附庸』的形式，然後由貴族自相合併，再成新中央集權的制度。現在把這個變遷說明於下。

在春秋第一期中，不能算為貴族政治，因為這時候君權是很鞏固的，各國看君主的地位都是很重要的。例如宋宣公因其子年少，立其弟穆公；魯隱公亦因『長而賢，諸大夫扳而立之；』第二期初年，晉襄公卒，國人

尙因『國多亂，欲立長君。』 這種問題到了第二期，第三期，乃是絕對沒有了，因爲自此以後，各國（除楚以外）的君主都不過一個禮式上用的木偶而已，所以十歲上下的小孩子儘可以充會盟朝聘之用。 不過這種情形如何變遷而來，乃是各國都有特殊的事實。

晉自獻公，惠公，文公，君權本來都很强。 襄公的時候，因文公老臣的勢力，君權已經不及從前了。 襄公死了，本來想立年紀較大的公子雍。 但是因秦國野心過大，所以趙盾臨時變卦，就立襁褓中的靈公。 於是政權遂移於趙盾。 靈公年紀稍大的時候，欲去趙盾不成，反爲所弒。 趙盾遂立成公。 （以後遂由各貴族循環執政。） 但是這個變故竟引起政制上極重大的改革。 且看宣二年左傳文：

初，驪姬之亂，詛無畜羣公子，自是晉無公族。 及成公即位，乃宦卿之適，而爲之田，以爲公族；又宦其餘子，以爲餘子；其庶子爲公行。 晉於是有公族，餘子，公行。

這無非是趙盾和各大臣分贓的制度。 但是這種制度在後來政制上發生兩種重大的結果：

（1）凡作過卿的，其適子必定有食邑。 可見年代愈久，則公室所分割爲食邑的土地必愈多；以致公室日卑，私門日强。

（2）君主既失政權，則中央之主體自然在『卿』；於是卿對自己食邑所在的地方官吏當然操其任命之權。 所以第一期中已經破壞的眞正封建制度至此又變相的恢復。

這等變相封建的貴族又各自相併吞。 左傳昭三年：

> 欒，郤，胥，原，狐，續，慶，伯降在皁隸。

併吞之後，貴族的數目愈少，其土地自然愈大。第一期中以一縣爲數人食邑的，至此已以數縣爲一人或一家的食邑了。左傳昭五年：

> 韓賦七邑，皆成縣也。

> 十家九縣。（韓七縣，羊舌九縣。）（又言『餘四十縣，』可見此二姓已占全國土地五分之一。）

又昭二八年：

> 魏獻子爲政，分祁氏之田以爲七封，分羊舌氏之田以爲三縣。

這等擁有大片土地的貴族，皆利用中央的政權，隱隱然于自己小部分內仍然恢復中央集權的制度。所以這等貴族對國君而言，是一個封建的附庸；由其自己食邑內部而言，又儼然是一個中央集權的君主。

齊國自桓公以後，君權也就逐漸衰落。但是政制的變遷，其史料不及晉之多。不過貴族的數目逐漸減少，是和晉作同一的趨勢。其由食邑而變爲瓜分的痕跡大概也是和晉一樣。

魯的史料最爲明顯。魯的君權衰落，貴族互相併合，大概都是春秋第二期中的變化。到了第三期，這些貴族畢竟極痛快的行一個瓜分法。左傳襄十一年：

> 季武子將作三軍，告叔孫穆子曰，『請爲三軍，各征其軍。』……

這兩句話，孔疏是最好：

往前，民皆屬公；公稅其民，以分賜羣臣（即我所謂『食邑』制）。今武子欲令民即屬己；己所應得，自稅取之。

這就是我上面所講『由食邑再變爲封建由封建再變而爲瓜分的中央集權』之一個大轉灣。又左傳昭五年：

初作中軍，（即指前作三軍）三分公室而各有其一。季氏盡征之；叔孫氏臣其子弟；孟氏取其半焉。及其舍之也（舍中軍），四分公室。季氏擇二，二子各一；皆盡征之，而貢於公。

可見這時候的魯君不過保存一個『宗主』的名義受三家的貢賦而已。簡單的說，這時候的魯實在已經是三個國家，實際上的君主已經是季氏叔孫氏孟氏他們在自己國內各是行中央集權制的，他們的地方官吏稱爲『邑宰』其性質與楚的『縣公』晉的『縣大夫』是一樣的，不過規模略小罷了。邑宰是非世襲的官吏，乃是無可致疑了。例如孔子弟子有許多人爲邑宰，當然不是世襲的。

其他各國貴族相併吞的趨勢也是非常劇烈的，所以稍稍明白時勢的貴族都自願退讓，以免滅門之禍。左傳襄二二年：

鄭公孫黑肱歸邑於公，曰，『生於亂世，貴而能貧，民無求焉，可以後亡。』

襄二六年：

子產辭邑。（辭八，受三。）

襄二九年：

吳公子札聘於齊，說晏平仲，謂之曰，『子速納邑與政；無邑無政，乃免於難。』 故晏子因陳桓子以納政與邑，是以免於欒高之難。

因爲這時候大貴族都是厲行中央集權的政策，小貴族如果僅想保存名義上的食邑，還可以自存；如果想爭持封建的實際，乃就自取滅亡了。

在這個複雜變化的時期內，各國的**行政**及**司法**兩方面都有長足的進步。

第二期中的長期戰爭，在**這時期內收到極大的效果**，因爲戰爭，會盟，朝聘，貢賦種種的國際關係，各國的**交通**自然大進步。 我們只須把春秋經上的『公如晉，』『公至自晉』這等文章來點一點，可見當時小國的君主眞是一年中間沒有幾天在家裏睡着。 國君如此，其他可知了。 交通既然發達，商業自然進步。 鄭商人弦高竟在國際上出風頭；『晉韓宣子有環，其一在鄭商；』晉國亦有『絳之富商通於諸侯。』 商業既**盛，一般生產力的增加**乃是無疑了。 而**人口的增加**當然也是意中事。 春秋經上書『城……』約有數十次，更可見人口增加，都市發達的現象。

社會生活既然如此變遷，乃末**舊式的封建制度下的行政制度當然是不適宜**了。 現在且把各國行政上的改革大略說一說：

晉國的行政改革都在第二期中；文公的改革不必說了，其後則有趙盾的改革。 左傳文六年：

宣子於是始為國政。制事典，正法罪，辟刑獄，董逋逃，由質要，治舊洿，本秩禮，續常職，出滯淹。既成，……使行諸晉國以為常法。

楚國在第二期末年也有一次大整理。左傳襄二五年：

楚蔿掩為司馬，子木使庀賦，數甲兵。蔿掩書土田，度山林，鳩藪澤，辨京陵，表淳鹵，數疆潦，規偃豬，町原防，牧隰皐，井衍沃，量入修賦，賦車籍馬，賦車兵，徒兵，甲楯之數。

齊國的行政大概是最腐敗，他的整理是待戰國初年。中部各國，鄭與魯是很有進步的。襄三〇年：

子產使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍。……從政一年，輿人誦之曰，『取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之。孰殺子產，吾其與之！』及三年又誦之曰，『我有子弟，子產誨之。我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之！』

魯的行政改革見於春秋者二次；即宣一五年『初稅畝，』哀一二年『用田賦。』經學家對於這兩件事的解說到現在還鬧不清。但是，總是一種租稅制度的改革，乃是無疑了。當時人看稅制改革好像是莫大的罪惡，其實也是時勢所不得不然的。孔子根據『周公之典』來反對這種改革，很可以代表當時的守舊思想。其實『周公之典』到這時候起碼已經有六七百年，其間人口增加，土地生產力增加，國用（如對大國的貢賦）也增加，如何一定叫稅率不要增加呢！井田的有無，原不可知。但是周公的時候地廣人稀，農業的方法大概是『粗放式，』每一單位土地的生產力自然較小，所定課稅的標準自然以當時的土地生產力

爲基礎。到了六七百年之後，人口既多，農業自然漸趨於『約集式，』每一單位地的生產力自然增加。例如往前一夫耕田百畝，現在餘夫多了，就用十人或二十人之力共同耕此百畝，乃末，所收的農產物或者能夠十倍或二十倍於往前也未可知；政府如果以往前百畝所出的稅叫現在十畝或五畝去負擔，這也未見得是過苛。鄭子產當然是一個光明磊落的政治家，但是他也厲行加稅。左傳昭四年：

> 鄭子產作丘賦，國人謗之。…… 子產曰，『何害！苟利社稷，死生以之。』

可見加稅並不是不合理的政策。

總之，這時代行政上的改革大概都是處處和封建時代的舊典章相扞格的，所以反動的人就覺得大不滿意。

至於法律方面的進步也是極明顯的，其原因有二：

（1）封建時代是小社會的組織，治者和被治者直接接觸甚多，所以用不着法律來作裁制；現在中央集權的國家乃是大社會的組織，就不得不藉法律爲維持秩序的工具了。

（2）當時社會生產力大增，貧富階級懸隔甚殊，並且貴族的奢華日甚，小民生活日艱，所以犯法者日多，國家遂不得不用嚴刑峻法以齊其後。

且看各國貴族豪奢的情形：

> 晉銅鞮之宮數里。（襄三一年子產語）

楚作章華之宮。（昭七年）

鄭伯有爲窟室而夜飲酒。（襄三〇年）

秦伯之弟鍼奔晉，造舟於河，十里舍車自雍及絳，歸取酬幣，終事八反。（昭元年）

若以貴族與平民生活比較，更覺顯著。左傳昭三年，晉叔向，齊晏平仲二人的對語：

民三其力，二入於公，而衣食其一；公聚朽蠹而三老凍餒。（齊）

庶民罷敝而公室滋侈；道殣相望而女富溢尤。（晉）

昭八年，晉師曠對晉侯語：

今宮室崇侈，民力彫盡，怨讟並作，莫保其性。（於是晉侯方築虒祁之宮。）

齊的情形更爲腐敗。昭二〇年，晏子對景公語：

山林之木，衡鹿守之；澤之萑蒲，舟鮫守之；藪之薪蒸，虞候守之；海之鹽蜃，祈望守之。縣鄙之人入從其政；偪介之關暴征其私；承嗣大夫強易其賄。布常無藝，徵斂無度。宮室日更，淫樂不違。內寵之妾肆奪於市，外寵之臣僭令於鄙。私欲養求，不給則應。民人疾苦，夫婦皆詛。

所以當時犯法的人非常之多：

襄三一年，晉士文伯自謂『敝邑以刑政之不修，盜賊充斥』；子產也罵他『盜賊公行。』

襄二一年，『於是魯多盜。』

昭二〇年，『鄭國多盜。』

昭三年，晏子謂『國之諸市屨賤踊貴。』

這些情形原是極不好，但是使成文法大進步最著的是：

襄三〇年，鄭子產作刑書。

昭二九年，晉作刑鼎。

這種變遷當然是中央集權的大社會應有之產物，和封建時代『以人治人』的規模大不相同了。 還有一件事要附帶說明的，就是當時學術的進步。

交通的便利，生產力的增進，社會的擾亂，自然是學術思想發達的背景；春秋第三期中發生了好幾個貴族的學者，最著名的是晉羊舌肸（叔向，）鄭公子僑（子產，）齊晏嬰（平仲，）吳公子札。 這幾個人都生在同時，並且都時常往來，他們的私交都是很好。 他們在自己國內（或在國外）好像是一部活辭典，無論什麼典章，制度，怪異，鬼神，國人都來請教他們。 他們也都似乎很熟悉先代的掌故，民生的疾苦，天下的大勢。他們實際的閱歷也都是很豐富，都做過幾十年的大官，身當政治的要衝。 並且因辦外交的緣故，時常奔走於各大國之間：如季札歷聘各國，自然可以脫離海畔方隅之見；所以對於各國的政治民情風俗都是很熟悉的。 他們都以學者而兼政治家，於學問經驗兩方都是很老練的。 他們的私交似乎是超國界的，所以很有互相切磋之益。 如子產鑄刑書，叔向遺書以諫之；晏子在晉，與叔向兩人都將本國的弱點說出；季札也將批

評齊晉兩國的話告叔向及晏嬰。所以他們的學問眞是很偉大很沉實的。可惜他們都投身政治，所以沒有著書。（晏子這部書眞僞未可斷。）

四　孔子之生平

孔子的年事比以上這班貴族學者稍後。關於孔子生平事蹟的記載，當以史記的孔子世家爲最可靠（這篇也不免有許多可疑的地方。）據這篇文字，孔子三十五歲以前的事跡大略如下：

孔子貧且賤。

及長，嘗爲季氏吏，料量平；嘗爲司職吏，而畜蕃息。

（以下尙有『由是爲司空；已而去魯，斥乎齊，逐乎宋衞，困於陳蔡之間；於是反魯』一段，恐是衍文。）

魯南宮敬叔言於魯君曰，『請與孔子適周。』魯君與之一乘車，兩馬，一豎子俱，適周問禮，蓋見老子云。

孔子自周反乎魯，弟子稍益進焉。

魯昭公之二十年，孔子年三十。

孔子年三十五，季氏與孟氏叔孫氏共攻昭公；昭公師敗，奔於齊。

其後，頃之，魯亂，孔子適齊。

從上面幾條事實，可知孔子（1）出身微賤，（2）在中年以前並未顯達。專就這點而言，孔子是和晏嬰，子產，叔向，季札這班稍前輩的學者是相差極遠的。他們都是出身於貴族，在少年時代已經與國內外各名人及士大夫相往來。古代的學術本爲貴族所獨占；這時候雖已稍稍解放，但是貴族與平民求學的機會仍然是不能平等的。

此外，尙有一個極重大的差別。就是晏嬰，子產，叔向，季札這班貴族學者除在書本子上用功夫外，仍有許多機會可以和『現代的』政治相接觸，作實地的大規模的考察。所以他們的眼光容易遠大，他們的領會容易親切。孔子既是一個平民，所以除在書本子上用功夫外，沒有機會可以和上層階級相接觸；因之就沒有方法可以親身領略『現代的』政治。

大概一時代的政治，總有『實際』與『軀殼』兩方面：往往有實際已經大大的變遷了，而軀殼還仍舊是保存古代的形式。譬如現在的英國政府，可以說他是用君主的軀殼而行民治的實際，也可以說他是用民治的軀殼而行資本階級專政的實際。所以一代政治的『實際』常常是隱伏的，非親身周旋其間的人往往只見軀殼而不見其實際。譬如現在政黨的詭變萬端，非自己經了幾十年的政治生活，親上過政黨戰爭之火線的人決不能說出他們的究竟。其餘一切隔岸觀火的人，往往只能彀看見他的軀殼罷了。

孔子當時的『政治實際』，的確是軍國主義的趨勢。晉，楚，齊，秦，不必說了。就是魯國也正是要向這方面走的。但是魯國保存封建制度的軀殼是最完整的，所以當時人即有說『周禮盡在魯矣』。孔子既

是一個平民學者，恰巧又生在魯國——一個『封建博物院』的中心點（見第一節）；所以一方面是沒有機會可以考察當代政治的實際，但是一方面又正可以目睹古代政治的軀殼。論語：

子入太廟，每事問。

這是孔子實地考察古代典章的地方。況且孔子在三十歲以前又到了另一個『封建博物院』的中心點——周，——這個地方所保存的古代政治軀殼自然不減於魯，所以增加孔子對於封建制度的智識一定也不少。史記說孔子適周，問禮於老子，老子曰：

子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。

這話實在是孔子當頭的棒喝。可見孔子所觀察的完全是死典章，死制度；毫未注意於現代的活政治。但是孔子學問的成功正是這幾年。且看論語上，他自己說：

吾十有五而志於學；

三十而立；

四十而不惑。

可見孔子適齊的時候（年三十五），他的思想已經是凝固了。

他這時候所形成的思想，大概可以用論語上的『顏淵問為邦』一章來作代表：

行夏之時；

乘殷之輅；
服周之冕；
樂則韶舞。

這是他書本子上的智識和他所目睹的政治軀殼混合起來的一個烏託邦。到了後來，他能彀稍稍與上流階級相接觸的時候，本來可以作『政治實際』的考察。但是他這個烏託邦的成見已經是牢不可破，後來的閱歷只可以增加他的反感，決不能改變他的根本理想了。所以他到了齊國，就受了一個很深的刺激。當時齊魯兩國的政治趨勢是一樣的。不過魯是一種新建設，其規模還小；齊的資格乃更老了，其規模更大了。所以孔子對齊很不滿意的，他說：

齊一變，至於魯；魯一變，至於道。

『道』就是他自己的烏託邦（混合宗法與封建而成的）。用他這個烏託邦來作標準，魯自然還比較的接近，齊是相去太遠了。

他既然抱了這個成見，所以他在三十五歲以後的活動完全是『反革命的』，『開倒車的』。孔子和當時失權的國君（名義上統治者）都是表同情的。他的適齊，大概是想替昭公幫忙。但是他一去之後，看看齊景公也是和昭公處同等的地位，於是他也是大抱不平。所以景公問政，他說：

君君，臣臣；父父，子子。

景公也馬上發牢騷說：

善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸！

於是孔子就和齊景公很相得。史記裏說景公欲封孔子，或者是有的，因爲孔子是很願意替景公幫忙，推倒大貴族的勢力。史記又說晏子阻景公用孔子，這也是可信的，因爲晏子叔向這班人是很明瞭時代的趨勢，都是抱定『滔滔者天下皆是也而誰與易之』的態度，所以都不贊成反革命運動。史記又說齊大夫欲害孔子，更可以證明孔子與景公一定有什麼陰謀。

孔子至齊反魯，約在四十歲左右。

孔子五十歲的時候，又得了一個反革命活動的機會。論語：

公山弗擾以費畔（畔季氏），召，子欲往。

子路不說。……

子曰，『夫召我者而豈徒哉！如有用我者，吾其爲東周乎！』

這明明是認此作一個大有爲的機會：就是想借此以推倒季氏，恢復魯國的舊制度。孔子對季氏原來是很恨的。論語：

孔子謂季氏八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也！

三家者以雍徹，子曰，『「相維辟公，天子穆穆」奚取於三家之堂！』

夷狄之有君，不如諸夏之亡也！

所以公山弗擾畔季氏，是他很痛快的一件事。不過他後來也沒有去。

從此以後，他就和魯定公親近，做到大司寇的官。後來儒家對於這幾年的孔子治績，是講得天花亂墜的。據我看，大半是附會。因爲這時候政在三家，大司寇也不過今日北京政府的一個國務員，請問有什麼政策可以發展？

不過有一件事是很可注意的，就是說孔子教仲由墮三都。這也是後人把事實倒置的。這時候仲由是做季氏宰（季氏封土內之執政者）墮三都是季氏自己的意思。季氏因爲歷年受陽虎公山弗擾兩人先後據費作亂的刺激，所以決意把這三個邊城墮了，省得這些外面守土之臣作亂。這也是一種中央集權的政策。後人遂把這個意思附會到孔子身上。其實孔子那裏有這樣的權力！仲由既爲季氏宰，又如何能作反季氏的運動呢！

孔子做了幾年大司寇，自然是乏味的很，所以也就借了一個『膰肉不至』的好題目，很漂亮的走了。（也或者是季氏偪他走的。）

孔子去魯的時候是五十六歲，到了六十八歲纔回魯，在外首尾共十四年。

這十四年中間，他是始終徘徊於衛，陳，蔡，宋，鄭這幾個舊式的半死半活的小國家裏面。所以孔子對於當時軍國主義的大國家，除齊以外，始終沒有實地觀察過。

史記上本有楚昭王欲封孔子一段樂觀的文字。但是我以爲這些話是不可信的。論語上並不見有孔子與楚國君臣的談話。即依史記的話，孔子在楚也不過幾個月。論語上僅有楚狂接輿一段。大概孔子僅至楚之邊境，尚未與楚的政治當局相周旋。因爲這個國家裏面，已經毫無反革命運動之餘地了。

在此以前，又逢到一個反革命運動的機會。就是佛肸畔晉趙簡子，請孔子去幫忙。論語：

佛肸召，子欲往。

子路曰，『昔者由也聞諸夫子曰，「親於其身爲不善者，君子不入也。」佛肸以中牟畔，子之往也如之何？』

子曰，『然，有是言也。不曰堅乎，磨而不磷；不曰白乎，涅而不緇。吾豈匏瓜也哉，焉能繫而不食！』

趙簡子的地位是和齊田氏，魯季氏一樣的，所以孔子也想同他搗亂。但是也不果往。後來僅渡河而返。可知孔子於晉也僅到過邊境。

總而言之，孔子一生中，前三十五年是反革命思想成功的時期，後三十五年是實行反革命活動的時期。

五　孔子之政治思想

孔子的生平既然如此，那末他的政治思想就不言而喻了。但是我們也不妨把孔子對於當時政治問題的意見抽象的總述一遍。

要懂得一個哲學家的政治思想，必須首先明白他所處的時代有幾個政治問題。春秋第二，第三兩期所形成的政治問題約有下列三者：

（一）國際的問題　第二期中那種戰爭的慘劇，已經使人人心中留了一個很深的印象。大家都知道如果要人民脫離戰爭的慘禍，非先把國際的問題解決不可。

（二）政權的問題　自第一期以來，篡弑叛逆的事實即層出不窮。到了第三期，各國（除楚，秦，吳，越之外）都有一個名義上的統治者（君）和一個事實上的統治者（大貴族）。這兩方面自然常起衝突。那末，這個「法統問題」究竟如何解決呢？

（三）社會秩序的問題　財富的分配既然不均，反社會的行爲自然大增。那末，這種社會病態應該怎樣補救呢？換言之就是用法律解決呢？還是用教育解決呢？

我現在略述孔子對於這三個問題的意見。

孔子之國際問題及政權問題的意見

孟子說，『世衰道微，……臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。故孔子曰，「知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」』春秋這部書是孔子政治思想所寄託，乃是無可致疑的。不過春秋的義例未必完全是孔子創造的。司馬遷說，『孔子因魯史而作春秋。』公羊傳載孔子自己的話，『其事則齊桓，晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。』可見孔子是因魯史之文而取其義。

春秋是『斷爛朝報』，這話沒有說得更好了。『朝報』就是現在的『政府公報』。我們現在看政府公報，也有很可奇異的地方。第一，公報是注重法定的名稱。譬如張作霖，他的部下或對他很恭敬的人總稱他爲『張大帥』，平常報紙上也都稱『張作霖』，或簡稱『老張』（所以別於張學良），或簡稱『奉張。』（所以別於魯張。）但是政府公報上總一成不變的稱他爲『鎭威上將軍張作霖』；數年前也都依法定的官號稱他爲『奉天督軍張作霖』或『東三省巡閱使張作霖』。第二，公報是注重事實的形式。譬如奉魯軍攻下南口，明明是受張作霖張宗昌們的命令，但是北京政府偏要發個命令，獎勵前敵的將士，好像這班將士攻下南口是出於中央政府之命令的。譬如現在各省的督軍沒有一個不是自己霸佔地盤的，但是政府偏要等他們事實上霸佔完畢之後發一道命令：『特任〇〇〇爲〇〇軍務督辦』。這種形式的命令眞是指不勝屈。第三，公報是有一定之程式。現在的中央政府事實上無異軍閥的部屬，但是大總統對吳佩孚張作霖們總還是用『令』，他們對大總統總還是用『呈』。餘如各種官吏間的來往公文，無論其事實上的勢力如何，那種法定的形式如『令』，『呈』，『咨』，總是不變。

所以我們如果翻開這十五年的『中華民國政府公報』來看看，中央政府的權力好像並沒有減損：沒有一個官吏不是中央任命的，沒有一次戰爭不是政府下令討伐的（非明令討伐的就不見於公報了。）可見公報的效用是在維持一時代政治的形式；無論事實如何變幻，政制的系統總還可以在公報上看得出來。

孔子所謂『竊取其義』就在這一點。例如當時各國君主都已經僭稱『公』楚甚至稱『王』，但魯史（想必各國史記也都如此）上則始終保存周室原來的爵位，如『宋公』『齊侯』『秦伯』『楚子』等法定的名號。當時的周事實上不過三四等的國家但是魯史上總還認她作最高的主權者。每年必首書她所頒的公曆（如『春王正月』之類）。各國的事變也都依王朝命令的形式而記載。例如曲沃滅晉，周天子然後『命曲沃伯以一軍爲晉侯』；這無異張宗昌逐了熊炳琦自己做了山東督軍，政府乃發命令，『督理山東軍務善後事宜熊炳琦着即免職；特任張宗昌爲山東軍務善後督辦。』餘如春秋上『王命○○來錫我○公命』這等記載，也都是事後的命令。又如天王的行動，大概均依制度以『巡狩』的名義告於各國，所以僖公二八年晉文公召王，魯史上也僅書赴告的形式『天王狩於河陽』，好像周天子還是威風凜凜的樣子。餘如各國君臣的相殺，魯史上也都依制度上的名分稱下殺上爲『弒』稱上殺下爲『殺』。

孔子讀史到了這種地方，一定是得意的了不得。他以爲周家的制度原來是這樣嚴密的；現在天下的大亂莫非是事實上大家不遵守這種制度。所以他想拿制度的形式來恢復制度的實際。他是迷信『名分』的，『名不正則言不順，言不順則事不成。』他以爲如果把名分表彰出來，那些放肆的君主及亂臣賊子一定會顧名思義而有所反省。他以爲周天子如果依他的名分，恢復他的最高權力，那國際戰爭的慘禍就可以免除了；各國君臣如果都依他們的名分，固守他們的職位，一切國內的篡弒爭奪也都可以免除了。

其實，這種見解至少有兩種錯誤。第一，名分本來是以實力爲後盾的；實力去了，名分即等於紙老虎。

比如中央政府有實力的時候，『大總統』三個字自然可以嚇人；但中央政府沒有實力的時候，大總統的命令仍然是一張廢紙。當封建極盛的時代，周天子自然能夠維持國際的和平；但是到了春秋第三期的時候，周天子自身已經是保不住，那裏還可以嚇人呢。所以『孔子作春秋而亂臣賊子懼』這句話完全是造謠。你們只用看三家分晉，田氏篡齊，這些大變故都是孔子作春秋以後發生的，可見表彰名分是毫無用處的。此如你去告訴張作霖，敎他曉得自己不過是一個中央所任命的鎮威上將軍，這有甚麼用處呢？

第二，封建的舊制度舊名分，與春秋末年的時局已經是根本不相容了。比如陳成子弒齊簡公，孔子沐浴以朝，告於魯哀公曰，『陳恒弒其君，請討之！』這是孔子維持舊制度的實地試驗。但是當時田氏已經是齊國事實上的統治者；致魯國去討田氏，也無異怒臂當轍。季氏以八佾舞於庭，孔子曰，『是可忍也，孰不可忍也！』實在他老先生是多生氣。魯國的政權，老早已經在季氏手中，那幾對佾舞還算甚麼一回事呢！

可見孔子完全是一個書獃子。他是一味相信古代的黃金世界，對於當時的政象是不肯細心考察的。那時候的政治固然有許多不良之處，但是軍國主義的中央集權的組織，的確是政治上一種進步。封建制度到了那個時候，可謂絕對無恢復之可能了。在那時候主張恢復封建，和現在主張復辟是一樣的。所以春秋末年的孔子，實無異今日的康有爲；他們的主張在書本子上都是有淵源的，但在事實上都毫無憑籍了。

孔子之社會秩序問題的意見

孔子以前所經過的政治組織，可說有三種。周以前是宗法的組織（Patriarchal organization），周初至春秋初期爲封建的組織（Feudal organization），春秋

初期以來，齊，晉，秦，楚諸國為軍國的組織（Military Organization）。宗法的組織下之統治者是『父』或『家長』；其維繫社會的倫理是『孝』。封建的組織下之統治者是直接的貴族；其維繫社會的倫理是直接的『忠』。軍國的組織下之統治者是一個獨尊的君主；其維繫社會的倫理是『守法』。孔子的倫理觀念是間乎宗法與封建之間的；他所主張的是『忠孝』。宗法組織與封建組織有一相同之點，就是這兩種組織都是小社會的組織，人與人的關係都是直接的，所以這兩種社會裏維持秩序的方法都不過『以人治人，改而止。』軍國組織是大社會的組織，人與人的關係是比較的疏遠（因為大家都是一人的臣民）社會的行為是比較複雜的，所以『以人治人』的方法是用不通了，非藉法律來維繫社會秩序不可。

春秋第三期的時候，因為社會生活逐漸複雜，封建精神已根本崩壞，『忠孝』的倫理觀念已經不足以維持社會秩序了。所以各國成文的法律都是很發達的（即小國家亦已受其影響。）

但是孔子是迷信宗法與封建的，對於當時法治的進步是非常反對的。他說：

道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。

他是主張統治者直接感化的，所以說：

其心正，不令而行；其心不正，雖令不從。

君子之德風，小人之德草；草上之風必偃。

苟子之不欲，雖賞之不竊。

爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。

無爲而治者其舜也歟！

上好禮則民莫敢不敬，上好義則民莫敢不服。

這完全是小社會的規模。請問齊，晉，秦，楚那些大國家，和這種政治理想那裏是相稱呢？如果依孔子的理想，那末非把這幾個國家回復到宗法組織或封建組織不可。

可見孔子對當時政治問題——國際的，政權的，社會秩序的——的意見都是『開倒車』的。這種開倒車的態度，當然是他所生長的環境和他平時所致力的學問之應有的結果。但是孔子在學術上的地位自然是不可磨滅的。

學者思想的進步時常跟在社會制度之後的。例如柏拉圖，亞理斯多德的政治思想是代表希臘都市國家的。其實那時候的波斯帝國及馬其頓帝國的組織已經遠超都市國家而上之。歐洲到了十九世紀，尚有人夢想中世紀的政治組織。所以開倒車的態度並不是學者之恥。政治的進步，大部分功力是靠實際的政治家，並不靠政治思想者。我們研究政治思想，也只在說明這種思想如何發生就完了。

九七　孔子在中國歷史中之地位

馮友蘭

（十六，十二，燕京學報第二期）

廖平說：

『六經，孔子一人之書；學校，素王特立之政；所謂道冠百王，師表萬世者也。劉歆以前，皆主此說，故移書以六經皆出於孔子，後來欲攻博士，故牽涉周公以敵孔子，遂以「禮」「樂」歸之周公，「詩」「書」歸之帝王，「春秋」因於史文，「易傳」僅注前聖。以一人之作，分隸帝王周公，如此是六藝不過如選文選詩。或並刪正之說亦欲毀之，則孔子碌碌無所建樹矣。蓋師說浸亡，學者以己律人，亦欲將孔子說成一教授老儒，不過選本多門徒衆……』（知聖篇）

康有爲說：

『孔子爲教主，爲神明聖王，配天地，育萬物，無人無事無義不範圍于孔子大道中，乃所以爲生民未有之大成至聖也。……漢以來皆以孔子爲先聖也。唐貞觀乃以周公爲先聖，黜孔子爲先師。孔子以聖被黜，可謂極背謬矣。然如舊說，「詩」「書」「禮」「樂」「易」皆周公作；孔子僅在刪贊之列。孔子之僅爲先師而不爲先聖，比于伏生，申公，豈不宜哉？然……六經皆孔子所作也。漢以前之說，莫不然也。學者知六經爲孔子所作，然後孔子之爲大聖，爲教主，範圍萬世而獨稱尊者，乃可明也。知孔子爲教主，六經爲孔子所作，然後知孔子撥亂世致太平之功，凡有血氣者皆日被其殊功大德而不可忘也。』（孔子改制考卷十）

這是清末『今文家』的學說。孔子本來已覺是一般人所承認的先聖先師，本來已覺是一部分漢儒所承

認的素王。清末『今文家』猶以爲未足，乃於先聖，先師，素王之外，又爲上一『教主』的尊號。孔子的地位於是爲最高；其風頭亦於是出得最足。

然而『日中則昃，月盈則蝕，』孔子的厄運也就於是漸漸開始；他的地位也就於是一天低落一天。在以前，孔子是教主素王，制作六經之說，雖未必爲盡人所承認，但他是先聖先師，曾刪『詩』『書』，正『禮』『樂』，贊『易』，作『春秋，』則否認者極少。但現在多數人的意見，則不但以爲孔子未曾制作六經，且『並刪正之說亦欲駁之。』於是孔子乃似『碌碌無所建樹矣。』廖季平所反對之意見正現在多數人所持者。由素王教主之地位一降而爲『教授老儒，』『比於伏生，申公，』眞孔子之厄運也。

本篇的主要意思，在於證明孔子果然未曾制作或刪正六經；即令有所刪正，也不過如『教授老儒』之『選文選詩』；他一生果然不過是一個『選本多門徒衆』的『教授老儒』；但他却並不因此而即是『碌碌無所建樹』後人之以先聖先師等尊號與他加上亦並非無理由。

關於孔子未曾制作或刪正六經的証據，前人及時人已經舉過許多；現在只須附加幾個。『易』及『春秋』依傳說乃孔子畢生精力之所聚。一個是他特別『作』的；一個是他特別『贊』的。他作『春秋』以上繼文武周公，他贊『易』，作彖象，文言，繫辭等，『以通神明之德，以類萬物之情。』現在只說這兩部書是否果爲孔子所『作』所『贊』。

據孟子說，孔子作『春秋』之目的及功用在使『亂臣賊子懼。』然左傳宣公二年，（西歷紀元前六零七）

趙穿弑晉靈公，

『太史書曰：「趙盾弑其君，」以示於朝。宣子曰：「不然。」曰：「子爲正卿，亡不越竟，反不討賊，非子而誰？」……孔子曰：「董狐，古之良史也，書法不隱。」』

又左傳襄公二十五年（西曆紀元前五四八）崔杼弑齊莊公，

『太史書曰：「崔杼弑其君。」崔子殺之。其弟嗣書而死者二人。其弟又書，乃舍之。南史氏聞太史盡死，執簡以往，聞既書矣，乃還。』

據此則至少春秋時晉齊二國太史之史筆皆能使『亂臣賊子懼，』不獨『春秋』爲然。趙穿弑晉靈公，而董狐却書『趙盾弑其君，』則所謂『誅心』及『君親無將，將則必誅』等『大義，』董狐的『晉乘』中本來亦有，『春秋』不能據爲專利品。孟子說：

『晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。』（孟子離婁）

『其義』不止是『春秋』之義，實亦是『乘』及『檮杌』之義，觀于董狐史筆，亦可概見。孔子只『取』其義，而非『作』其義。孟子此說，與他的孔子『作春秋』之說不合，而却似近於事實。

但亦或因魯是周公之後，『禮義之邦，』所以魯之『春秋』對於此等書法格外認眞，所以韓宣子聘魯『觀書於太史氏，見易象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣。」』（左傳昭公二年，西曆紀元前五四零。）他特注意於『魯春秋，』或者『魯春秋』果有比『晉之乘』『楚之檮杌』較特殊的地方。所以在孔子以前，就有人以『

春秋』爲教人的教科書。楚莊王（西曆紀元前六一三——五九一）使士亹傅太子箴；士亹問於申叔時。叔時曰：

『教之「春秋」而爲之聳善而抑惡焉，以戒勸其心。教之「世」而爲之昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動。教之「詩」而爲之導廣顯德，以耀明其志。教之「禮」，使知上下之則。教之「樂」，以疏其穢而鎭其浮。教之「令」，使訪物官。教之「語」，使明其德而知先王之務用明德於民也。教之「故志」，使知廢興者而戒懼焉。教之「訓典」，使知族類行比義焉』。（國語楚語上）

可見『春秋』早已成教人的一種課本。不過這些都在孔子成年以前，所以也不與孔子相干。

『春秋』之『聳善抑惡』，誅亂臣賊子，孔子完全贊成；這却是實在情形。論語上說：

『陳成子弑簡公，孔子沐浴而朝，告於哀公曰，「陳恆弑其君，請討之。」公曰「告夫三子。」孔子曰：「以吾從大夫之後，不敢不告也。……」』（憲問）

觀此可知孔子以亂臣賊子之當討爲天經地義。他當然贊成晉董狐，齊太史之史筆，當然贊成『春秋』的觀點。孔子主張『正名』，是論語上說過的。不過按之事實，似乎不是孔子因主張『正名』而作『春秋，』如傳說所說；似乎是孔子取『春秋』等書之義而主張『正名』，孟子所說『其義則丘竊取』者是也。不過孔子能從『晉乘』『魯春秋』等裏面歸納出一個『正名』之抽象的原理這也就是他的大貢獻了。

『易』之彖，象，文言，繫辭等是否果係孔子所作；此問題，我們但將彖象等裏面的哲學思想與論語裡面的比較，便可解決。

我們且看論語中所說孔子對於天之觀念：

『子曰：「獲罪於天，無所禱也。」』（八佾）

『夫子曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」』（雍也）

『子曰：「天生德於予，桓魋其如予何！」』（述而）

『子曰：「文王既歿，文不在茲乎？ 天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。 天之未喪斯文也，匡人其如予何！」』（子罕）

『子曰：「吾誰欺，欺天乎？」』（子罕）

『子曰：「噫！天喪予！天喪予！」』（先進）

『孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。」』（季氏）

據此可知論語中孔子所說之天，完全係一有意志的上帝，一個『主宰之天』。

但『主宰之天』，在易彖象等中沒有地位。 我們再看『易』中所說之天：

『大哉乾元，萬物資始，乃統天。 雲行雨施，品物流形。 大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。 乾道變化，各正性命。』（乾彖）

『天地以順動，故日月不過，而四時不忒。』（豫彖）

『反復其道，七日來復，天行也；復其見天地之心乎。』（復彖）

『天地感而萬物化生。』（咸彖）

『天地之道，恆久而不已也。』（恆彖）

『天行健，君子以自強不息。』（乾象）

『大哉乾乎，剛健中正，純粹精也；六爻發揮，旁通情也；時乘六龍，以御天也；雲行雨施，天下平也。』（乾文言）

『天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨。日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。……』（繫辭）

這些話究竟是什麼意思，我們暫不必管。不過我們讀了以後，我們即覺在這些話中有一種自然主義的哲學；在這些話中，決沒有一個能受『禱』，能受『欺』，能『厭』人，能『喪斯文』之『主宰之天』。這些話裏面的天或乾，不過是一種宇宙力量，至多也不過是一個『義理之天』。

一個人的思想本來可以變動，但一個人決不能同時對于宇宙及人生眞持兩種極端相反的見解。如果我們承認論語上的話是孔子所說，又承認『易』彖象等是孔子所作，則我們即將孔子陷於一個矛盾的地位。因爲上所引論語中的話不一定都是孔子早年說的；我們也不能拿一個人早年晚年之思想不同以作解釋。

或者可以說論語中所說乃孔子對門弟子之言，是其學說之粗淺方面，乃『下學』之事。『易』彖象等中所說乃孔子學說之精深方面，乃『上達』之事，羣弟子所不得知者。所以子貢說：『夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。』（論語公冶長）但論語中所載孔子所說『天之將喪斯文，』『天生德於予』之言，並非對弟子講學，而乃直述其內心之信仰。若孔子本無此信仰，而故爲此說以飾智驚愚，則是王莽欺世的手段，恐非講忠恕之孔子所出。且顧亭林已云：

『延平先生答問曰：「夫子之道，不離乎日用之間。自其盡己而言，則謂之忠；自其及物而言，則謂之恕。……曾子答門人之問，正是發其心爾，豈有二耶？若以爲夫子「一以貫之」之旨甚精微，非門人所可告，姑以忠恕答之，恐聖人之心不若是其支也。」』（日知錄卷七）

又云：

『子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者是丘也」。謂「夫子之言性與天道不可得而聞」，是疑其有隱者也。不知夫子之文章無非夫子之言性與天道；所謂吾無行而不與二三子者是丘也。』（仝上）

孔子所講，本只及日用倫常之事。觀『易』文言等中，凡冠有『子曰』之言，百分之九十九皆是講道德的，更可知矣。至其對于宇宙，他大概完全接受傳統的見解。蓋孔子只以人事爲重，此外皆不注意研究也。所以他說：

『未能事人，焉能事鬼？……未知生，焉知死？』（論語先進）

根據以上所說及別人所已經說過的證據，我以爲孔子果然未曾制作或刪正六經或六藝。

不過後人爲什麼以六藝爲特別與孔子有密切的關係？這是由于孔子以六藝教學生之故。以六藝教人並不必始於孔子，據上所引國語士亹教楚太子之功課表中也即有『詩』，『禮』，『樂』，『春秋』，『故志』等。左傳國語中所載當時人物應答之辭，都常引『詩』，『書』他們交接用『禮』，卜筮用『易』。可見當時至少一部分的貴族人物都讀過這些書受過這等教育。不過孔子却是以六藝教一般人之第一人。這一點下文再提。現在我們只說，孔子之講學與其後別家不同。別家如道墨等，皆注重其自家之一家言，如莊子天下篇說，墨家弟子誦墨經。但孔子則是一個教育家。他講學的目的，在於養成『人』，養成爲國家服務的人，並不在於養成某一家的學者。所以他教學生讀各種的書，學各種功課。所以顏淵說：『博我以文，約我以禮』。（論語子罕）莊子天下篇講及儒家，即說：『「詩」以道志，「書」以道事，「禮」以道行，「樂」以道和，「易」以道陰陽，「春秋」以道名分。』這六種正是儒家教人的六種功課。

惟其如此，所以孔子的學生之成就亦不一律。論語上說：『德行：顏淵閔子騫；政事：冉有季路；言語：宰我，子貢；文學：子游子夏。（先進）又如子路之『可使治賦』；冉有之『可使爲宰』；公西華之『可使與賓客言』』皆能爲『千乘之國』辦事。（論語公冶長）可見孔子教學生，完全要教他成『人』，不是要教他做一家的學者。

孔子以以前已有的成書敎人，敎之之時，如廖季平所謂『選詩選文』或亦有之。敎之之時，隨時講解，或亦有之。如論語：『「不恆其德，或承之羞。」子曰「不占而已矣。」』（子路）易繫辭中對于諸卦爻辭之引申解釋之冠以『子曰』者，雖非必果係孔子所說，但孔子講學時可以對易有類此之解釋。如以此等『選詩選文』此等隨時講解，爲『刪正六經』，爲『贊易』，則孔子實可有『刪正』及『贊』之事，不過這等『刪正』及『贊』實沒有什麼了不得的意義而已。後來儒家因仍舊貫，仍繼續用六藝敎人，恰又因別家只講自家新學說，不講舊書，因之六藝遂似專爲儒家所有，爲孔子所制作而刪正（如果有刪正）亦即似有重大意義矣。

漢書藝文志以爲諸子皆六藝之『支與流裔。』莊子天下篇似亦同此見解。這話亦並非毫無理由，因爲所謂六藝本來是當時人的共同知識。自各家專講其自己之新學說後，而六藝乃似爲儒家之專有品，其實原本是大家共有之物也。但以爲各家之學說皆六藝中所已有，則不對耳。

總之，孔子是一個敎育家。『述而不作，信而好古，』（論語述而）『爲之不厭，誨人不倦，』（全上）正是他爲自己下的考語。

這樣說起來，孔子只是一個『敎授老儒』；但他却並不是『碌碌無所建樹，』幷不即『比于伏生，申公。』』下文的主要意思就是要證明三點：

（一）孔子是中國第一個使學術民衆化的，以敎育爲職業的『敎授老儒』；他開戰國講學遊說之風；

他創立，至少亦發揚光大，中國之非農非工非商非官僚之士之階級。

（二）孔子的行爲，與希臘之『智者』相彷彿。

（三）孔子的行爲及其在中國歷史上的影響，與蘇格拉底的行爲及其在西洋歷史上的影響相彷彿。

上文已說過，士亹教楚太子的功課表中已有『詩，』『禮，』『樂，』『春秋，』『故志』等。但此等教育並不是一般人所能受。不但當時的平民未必有機會受這等完全教育，即當時的貴族也不見得盡人皆有受此等完全教育之機會。韓宣子係晉世卿，然於到魯辦外交的時候，『觀太史氏書』始得『見「易象」與「魯春秋」。』（左傳昭二年）季札也到魯方能聽各國之詩與樂。（左傳襄公二十九年）可見『易』『春秋』『樂』『詩』等，都是很名貴的典籍學問了。

孔子却抱定一個『有教無類』（論語衞靈公）的宗旨，『自行束修以上，吾未嘗無誨焉。』（論語述而）如此大招學生，不問身家，凡繳學費者即收，一律教以各種功課，教讀各種名貴的典籍。這是何等的一個大解放！故以六藝教人或不始於孔子；但以六藝教一般人使六藝民衆化則實始於孔子。

我說孔子是第一個以六藝教一般人者，因在孔子以前，在較可靠的書內，我們沒有聽說有什麼人曾經大規模的號召許多學生而教育之。更沒有聽說有什麼人『有教無類』的號召學生。在孔子同時，據說有個少正卯『其居處足以聚徒成黨，其談說足以飾褒榮衆，其强禦足以反是獨立。』（孔子家語）據說少正卯也曾大招學生，『孔子門人三盈三虛，惟顏淵不去。』（新論）莊子說：『魯有兀者王駘，從之遊者與仲尼

相若。』（德充符） 不過孔子誅少正卯事，昔人已謂是假的，少正卯之果有無其人亦不可知。莊子寓言十九，王駘之『與孔子中分魯』更不足信。故大規模招學生而教育之者，孔子是第一人。以後則各家蜂起，競聚生徒，然此風氣實孔子開之。

孔子又繼續不斷的遊說干君，帶領學生，各處招搖。此等舉動，前亦未聞，而以後則成為風氣；此風氣亦孔子開之。

再說孔子以前未聞有不農不工不商不仕，而只以講學為職業，因以謀生活之人。古時除了貴族世代以做官為生者外，我們亦嘗聽說有起於微賤之人物。此等人物在未仕時，皆或為農，或為工，或為商，以維持其生活。孟子說：

『舜發於畎畝之中；傅說舉於版築之間；膠鬲舉於魚鹽之中；管夷吾舉於士；孫叔敖舉於海；百里奚舉於市。』（告子）

孟子的話雖未必盡可信，但孔子以前不仕而又別不事生產者實未聞有人。左傳中說冀缺未仕時亦是以農為業。（僖公三十三年，西歷紀元前六二七） 孔子早年，據孟子說，亦嘗為貧而仕，『嘗為委吏矣』『嘗為乘田矣』（萬章下）。但自『從大夫之後，』大收學生以來，即純以講學為職業，為謀生之道。不但他自己不治生產，他還不願教弟子治生產。樊遲『請學稼，』『請學為圃，』孔子說：『小人哉，樊須也。』（論語子路） 子貢經商，孔子說：『賜不受命而貨殖焉，億則屢中。』（論語先進） 他這種不治生產的辦法，頗為其時人所詬病。

據論語所說，荷蓧丈人罵孔子：『四體不勤，五穀不分。』（微子） 此外晏嬰亦說：

『夫儒者滑稽而不可軌法；倨傲自順，不可以爲下；崇喪遂哀，破產厚葬，不可以爲俗；游說乞貸，不可以爲國。』（史記孔子世家）

莊子亦載盜跖罵孔子云：

『爾作言造語，妄稱文武，……多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖唇鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下學士不反其本，妄作孝弟而徼倖於封侯富貴者也。』（盜跖）

這些批評未必果是晏嬰盜跖所說，莊子裏面的話尤不可靠，但這些批評却是當時可能有的。

戰國時之有學問而不仕者，亦尚有自食其力之人。 如許行『與其徒數十人，皆衣褐，捆屨，織席，以爲食。』（孟子滕文公） 陳仲子『身織屨，妻辟纑』（仝上） 以自養。 但孟子則不以爲然。 孟子自己是『後車數十乘，從者數百人，以傳食於諸侯』 此其弟子彭更即以爲『泰』（仝上），他人當更有批評矣。 孟子又述子思受養的情形說：

『繆公之於子思也，亟問，亟餽鼎肉。 子思不悅，於卒也，摽使者出諸大門之外，北面稽首而不受，曰：「今而後知君之犬馬畜伋。……」 曰，「敢問國君欲養君子，如何斯可謂養矣？」 曰：「以君命將之，再拜稽首而受。 其後廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之。 子思以爲鼎肉使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。」』（萬章下）

觀此可知儒家的一種風氣。惟其風氣如此，於是後來即有一種非農，非工，非商，非官僚之『士』不治生產而專待人之養己。這種士之階級，孔子以前似乎也沒有。以前所謂士，多係大夫士之士，或係男子軍士之稱，非後世所謂士農工商之士也。

管子書中乘馬第五有士農工商一節。國語齊語亦述管仲語云：

四民者勿使雜處，雜處則其言哤，其事易。……昔聖王之處士也使就燕閑，處工就官府，處商就市井，處農就田野。……是故士之子恆為士，……工之子恆為工，……商之子恆為商，……農之子恆為農。野處而不暱，其秀民之能為士者，必足賴也。有司見而不以告，其罪五。……工商之鄉六，士鄉十五。……君有此士也三萬人，以方行於天下。』

這也是管仲的話。一卷齊語，只有管仲相桓公霸諸侯一段事。似乎這段與管子書中所說是同一來源。即令管子不是假的，這兩個證據也只算一個。就上引管仲一段話而言，其中也有前後不一致的地方。既曰士農工商各以世及，而又說農『野處而不暱，其秀民之能為士者，必足賴也』；『有司』又須『以告』。『有此士也三萬人』之士，似乎又以士為軍士。韋昭於『士鄉十五』下注云：『此士，軍士也。十五鄉合三萬人，是謂三軍。』若軍士非即士農工商之士，則豈非有『五民』嗎？此外又有一個反證，左傳宣公十二年（西歷紀元前五九七）隨武子論楚國云：

『昔歲入陳，今茲入鄭，民不罷勞，君無怨讟，政有經矣。荊尸而舉，商農工賈不敗其業，而卒乘輯睦。』

若士農工商已是當時普通所謂『四民』，爲什麼隨武子不說士農工商『不敗其業』，而說『商農工賈』呢？孔穎達正義云：

『齊語云「……處士就閑燕，……」彼四民謂士農工商。此數亦四，無士而有賈者，此武子意言舉兵動衆，四者不敗其業。發兵則士從征，不容復就閑燕。』

『發兵則士從征』可見孔穎達亦以齊語所說之士爲非以後所謂士農工商之士。管子係僞書，其中所說當係孔子以後情形。我所以以爲，在孔子以前似乎沒有以後所謂士農工商之士的階級。這種階級，只能作兩種事情，即做官與講學。直到現在，各學校的畢業生，無論是農業學校或工業學校，還只有當教員做官兩條謀生之路；這所謂：

『仕而優則學；學而優則仕。』（論語子張）

孔子即是此階級之創立者，至少亦是其發揚光大者。

這種階級爲後來法家所痛惡。韓非子說：

『博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不戰攻，則國家何利焉？』（韓非子八說）

『儒以文亂法，俠以武犯禁……今修文學，習言談，則無耕之勞而有富之實，無戰之危而有貴之尊，則人孰不爲也？』（韓非子五蠹）

孔子與希臘『智者』，其行動頗相彷彿。他們都是打破以前習慣，開始正式招學生而教育之者。『智者』向學生收學費以維持其生活；此層亦大爲當時所詬病。孔子說：『自行束修以上，吾未嘗無誨焉。』他雖未必收定額學費，但如『贄』之類是一定收的。孔子雖可靠國君之養，未必專靠弟子的學費維持生活，但其弟子之多未嘗不是其有受養資格之一。所以我上文說，孔子以講學爲職業，因以維持生活。這並不損害孔子的價值；因爲生活總是要維持的。

孔子還有一點與『智者』最相似。『智者』都是博學多能的人，能教學生以各種功課，而主要目的在使學生有作政治活動之能力。孔子亦博學多能，所以

『達巷黨人曰：「大哉孔子，博學而無所成名。」』（論語子罕）

『太宰問於子貢曰：「夫子聖者與，何其多能也？」子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」』（仝上）

孔子教人亦有各種功課，即所謂六藝是也。至於政治活動，亦爲孔子所注意，其弟子可在『千乘之國』『治賦』『爲宰』。季康子問仲由，賜，求，『可使從政也與？』孔子說：『由也果』『賜也達』『求也藝』，『於從政乎何有？』（論語雍也）這即如現在政府各機關之向各學校校長要人，而校長即加考語薦其畢業生，一樣。

孔子頗似蘇格拉底。蘇格拉底本亦是一『智者』，其不同在他不向學生收學費，不賣知識。他對于宇宙問題無有興趣，對于神之問題接受傳統的見解。孔子亦如此，如上文所說。蘇格拉底自以爲負有

神聖的使命，以覺醒其國人為己任。孔子亦然，所以有『天生德於予，』『天之未喪斯文，匡人其如予何？』之言。蘇格拉底以歸納法求定義（亞力士多德說），以定義為吾人行為之標準。孔子亦講『正名，』以『名』為吾人行為之標準。蘇格拉底注重人之道德的性質。孔子亦視人之完全人格，較其『從政』之能力為尤重。故對于子路，冉有，公西華，雖許其能在『千乘之國』『治賦，』『為宰，』『與賓客言，』而獨不許其為『仁』。（論語公冶長）蘇格拉底自己不著書，而來後著書者多假其名（如柏拉圖之對話）。孔子亦不著書，而後來各書中『子曰』極多。蘇格拉底死後，其宗派經柏拉圖，亞力士多德之發揮光大，遂為西洋哲學之正統。孔子之宗派，亦經孟子荀子之發揮光大，遂為中國哲學之正統。

即孔子為中國蘇格拉底之一端，即已占甚高之地位。況孔子又為使學術普遍化之第一人，為士之階級之創立者，至少亦係其發揚光大者；其建樹之大又超過蘇格拉底。謂孔子不制作或刪正六藝即為『碌碌無所建樹』者，是謂古之發明帆船者不算發明，必發明潛艇飛機始為有所建樹也。

孔子為士之階級之創造者，至少亦係其發揚光大者，而中國歷代政權向存士之手中，故尊孔子為先師先聖。此猶木匠之拜魯班，酒家之奉葛仙也。

十六年十一月九日，北京。

九八　評馮友蘭君『孔子在中國歷史中之地位』

文學副刊記者

（十七，三，五，大公報文學副刊第九期中評燕京學報第二期中之一節）

馮友蘭君『孔子在中國歷史中之地位』一篇，先引據舊籍，證明孔子並未著作，亦未刪正六經（或六藝）。但謂孔子之價值自在，非即碌碌無所建樹者。蓋六藝乃當時名貴之典籍學問，受此教育者僅限於貴族；至孔子出，乃推而廣之，凡自備束修而來學者無不以此教授。其時講學者皆各以其一家之新學說傳授門徒，而孔子則以自古傳來之公共學問（六藝）教人，且以各種學問同時教人，目的在養成可爲國家社會服務之完人，所以爲大教育家。由是孔子在中國歷史中之地位可簡言如下：（一）孔子是中國第一個使學術民衆化的，以教育爲職業的教授老儒。他開戰國講學遊說之風，他創立（至少亦發揚光大）中國之非農，非工，非商，非官僚之士之階級。（二）孔子的行爲，與希臘之『智者』相彷彿。（三）孔子的行爲及其在中國歷史上的影響，與蘇格拉底的行爲及其在西洋歷史上的影響相彷彿。（以上三條錄原文。）

按，義理與考據之學截然兩事。吾人不當以歷史事實偶有搖動，發見穿錯誤漏，而遂謂昔之人物與理想均無價值；亦不當以欲尊重或詆毀昔之人物與理想之故而變亂事實，虛造證據。孔子在昔之中國爲種種道德理想之所寄託，昔人之尊敬孔子固亦有過當而盲從者；而今人則專以攻詆孔子爲能，先有成見在胸，本此一定之目的，搜尋各種證據，推勘文字，比列事實，以明古來傳說之不足信，而孔子可以推倒。此則吾人未敢贊同者也。若馮君此篇考證明確，持論平允，以二事分別進行而不相混，殊爲可稱者矣。

馮君以孔子擬蘇格拉底，甚為適合。其他如說明易經中之天與論語中孔子所言之天之觀念之不同，亦甚精當。原文具在，讀者取觀可也。

九九　儒家對于婚喪祭禮之理論

馮友蘭

(十七，六，燕京學報第三期)

(一)

在另一文中我曾說過：孔子之講學與其後別家不同。別家如道家墨家等皆注重其自家之一家言，如莊子天下篇說，墨家弟子誦墨經。但孔子講學的目的却在於養成『人』，養成為國家社會服務的人，並不在于養成某一家的學者。所以他教學生讀的，就是當時所已有之各種的書；他教學生學的，就是當時所常以教人之各種功課。此即所謂六藝是也。(孔子在中國歷史中之地位，燕京學報第二期)

孔子對于當時已有的學問之態度如此；他對于當時已有的政治社會制度，即所謂禮者，之態度，亦與此相同。在此點，他又與其後別家不同。別家對于當時政治社會制度都打算多少有所改變。而孔子却積極贊成當時之各種制度，而且盡力擁護之。這在論語中證據極多，幾乎到處即是，所以也不必引了。所謂六藝中之『禮』，本來就是當時之禮。關於此點，孔子也是『述而不作』。章實齋說：

『自有天地而至唐虞夏商，皆聖人而得天子之位；經綸治化，一出於道體之適然。周公成文武之德，

適當帝全王備，殷因夏監，至于無可復加之際，故得藉爲制作典章，而以周道集古聖之大成，斯乃所謂集大成也……周公集羣聖之大成，孔子學而盡周公之道，斯一言也，足以蔽孔子之全體矣。「祖述堯舜，」周公之志也；「憲章文武」周公之業也。一則曰：「文王既沒，文不在茲。」再則曰：「甚矣吾衰，不復夢見周公。」又曰：「吾學周禮，今用之。」又曰：「郁郁乎文哉，吾從周。」哀公問政，則曰：「文武之道，布在方策。」或問仲尼焉學，子貢以爲「文武之道，未墜于地。」「述而不作，」周公之舊典也。「好古敏求，」周公之遺籍也。（文史通義原道上）

此言雖未免過于誇張，但離開其中之一切評價的含義，則亦似合于事實。周公爲制周禮之主要人物，（參觀王靜庵先生殷周制度論）孔子爲贊成擁護周禮者。周公是作者，孔子是述者。後來有尊周公爲先聖，孔子爲先師者；這種『尊』法也不無根據。

不但孔子是如此，孔子以後的儒家也多是如此。孟子講法先王，所謂先王，雖包括堯舜等，但周公不失爲其中之主要的一個。所以說：『周公思兼三王，以施四事。』（孟子離婁下）荀子專講法後王，後王即指文武周公而言。

不過『述而不作』四字，雖孔子以之自謂，但後來的儒家却不止此了。他們所講的學問，雖仍是『詩云』『書曰』但他們已竟將其解釋引申，與之以新意義了。他們所贊成擁護的政治社會制度，雖仍是周禮，但他們已將其理想化，理論化，與之以新根據了。這不是『述而不作』，這是以述爲作。這種傾向與精神，

孔子已開其端。在春秋中，他已覓找出了一個『正名主義』。子貢因『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮』而悟及『禮後乎』，孔子許爲『可與言詩』。（論語八佾）孔子又說『詩』『可以興，可以觀，可以羣，可以怨，邇之事父，遠之事君』。（論語陽貨）可見孔子講『詩』，已不只是死板板的咬文嚼字了。『林放問禮之本』，孔子說：『禮與其奢也寧儉；喪與其易也寧戚』。（論語八佾）又說『禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？』（論語陽貨）又說：『禮之用，和爲貴；先王之道斯爲美。』（論語學而）可見孔子講『禮』講『樂』已竟不只是死板板的只注意于其形式節奏了。這種精神，這種傾向，傳之于後來儒家，孟子荀子及所謂七十子後學大家努力於以述爲作，才構成了儒家思想。所以『易』是本有的，是儒家所述，而繫詞，文言等，却是儒家所『作』。而『易』在思想史上的價值，也就在繫詞，文言等。春秋是本有的，是儒家所述，而公羊等傳却是儒家所『作』。而春秋在思想史上的價值也就在公羊等傳。儀禮是本有的，是儒家所述，而禮記却是儒家所作。而禮記在思想史上的價值，却又遠在儀禮之上。照這方面看起來，所謂古文家以爲六經皆史，孔子只是述而不作，固然不錯，而所謂今文家以爲孔子只是作而不述，亦非毫無根據。照這方面看起來，後來之以孔子爲先聖兼先師，即所謂至聖先師，亦不爲大錯。因爲若使周易離了繫詞，文言等，不過是卜筮之書，春秋離了公羊等傳，不過是『斷爛朝報』，儀禮離了禮記，不過是個禮單，他們即不能有他們在數千年間所已有的影響。在中國歷史中，自漢迄淸，有大影響於人心的，不是周易，而是帶繫詞，文言等的周易；不是春秋，而是帶公羊等傳的春秋；不是儀禮，而是有禮記爲根據的儀禮。不過所謂今文家及以孔子爲至聖

先師者，應該知道他們所謂孔子，已竟不是歷史的孔子，而乃是理想的孔子，儒家之理想的代表。

以孔子爲儒家之理想的代表，亦並非沒有根據。儒家之二大柱石，孟子，荀子，本來都崇拜孔子。孟子說：『乃所願則學孔子。』(孟子公孫丑上) 又說：『聖人之于民亦類也，出乎其類，拔乎其萃，自生民以來未有盛于孔子也。』(仝上) 又說：『孔子之謂集大成，集大成也者，金聲而玉振之也。』(孟子萬章下) 荀子說：『夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀于道之一隅而未之能識也。故以爲足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上，此蔽塞之禍也。孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽于成積也。故德與周公齊，名與三王並，此不蔽之福也。』(解蔽) 孟子在儒家，可謂爲左派之代表。荀子則可謂爲右派的代表。依上所引，可見儒家左右二派都崇拜孔子，而其所崇拜之點都在孔子之『集大成』；不過孟子是就孔子之人格方面說，而荀子却是就孔子之政治社會意見方面說。荀子特指出孔子之『得周道，舉而用之；故德與周公齊』，尤爲能說出歷史的孔子之所以爲孔子。總之孔子雖是述而不作，但却已竟開了一種以述爲作的傾向，立了一種以述爲作的精神。後來儒家，孟荀及『七十子後學』都是本着這個精神，照着這個傾向，往前進行。所以他們的知識雖有超過孔子之處，但他們却仍然不能不奉孔子爲領袖，爲代表。在這一點，孔子的人格自然也很有影響。我曾說孔子的人格及其在中國歷史中之地位很像蘇格拉底。如果孔子似蘇格拉底，孟子在儒家中之地位及其注重理想，及其高明亢爽之气象，便似柏拉圖；荀子在儒家中之地位及其注重現實，及其沉潛賅博之气象，便似

亞力士多德。

(二)

上文我們說：儒家者流所贊成擁護的政治社會制度，雖仍是周禮，不過他們却能將其理想化，理論化，而與之以新根據。例如儀禮是本有的，是儒家所述，而禮記却是儒家所作。而禮記在思想史上的價值，却又遠在儀禮之上。現在我們舉儒家對于喪禮祭禮及婚禮之理論，以爲他們以述爲作之例。這些禮可以是儒家所述，不過這些理論却的確是儒家所作。而這些理論，依現在的眼光看，是很有價值的。

我們人的心，有情感及理智兩方面。我們之所親如死，自我們的理智觀之，則死者不可復生，而靈魂繼續存在之說又不可證明，渺茫難信。不過我們的感情却又極望死者之復生，死者之靈魂繼續存在。我們於此，若惟從理智，則對於死者儘可採用列子楊朱篇中所說：「焚之亦可，沈之亦可，瘞之亦可，露之亦可，衣薪而棄諸溝壑亦可。」墨子專注重理智，所以墨子中有一段說：

『公孟子曰：「三年之喪，學吾子(本作學吾，依孫校改)之慕父母。」子墨子曰：「夫嬰兒子之知，獨慕父母而已。父母不可得也，然號而不止，此其故何也？即愚之至也。然則儒者之知豈有以賢于嬰兒子哉？」』(公孟)

若純自理智的觀點看，則一切送死的禮節當然都是無意義的；行這些禮者都是『愚之至也。』反之，若專憑情感，則我們儘可以種種迷信爲眞理而否認理智之判斷。世界之宗教，皆以合于人之情感之想像爲眞

理而否認理智之判斷者也。

我們對待死者若純依理智，則為情感所不許；若專憑情感，則使人流于迷信而妨礙進步。其有折衷於此二者之間，兼顧理智與情感者，則儒家所說對待死者之道是也。依其所與之理論與解釋，儒家所宣傳之喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。儒家對待死者之態度，是詩的，藝術的，而非宗教的。

詩對于宇宙及其間各事物，皆可隨時隨地，依人之情感，加以推測解釋；可將合于人之情感之想像，任意加於真實之上；亦可依人情感，說自欺欺人之話。此詩與散文，藝術與科學，根本不同之處也。不過詩與藝術所代表非真實，而亦即自己承認其所代表為非真實，所以雖離開理智，專憑情感，而卻仍與理智不相衝突。詩與藝術是最不科學的，而卻與科學並行不背。我們在詩與藝術中可得情感的安慰，而同時又不礙理智之發展。

宗教亦是人之情感之表現。其所以與詩及藝術異者，即在其真以合于人之情感之想像為真理，因即否認理智之判斷。此其所以為獨斷 dogma 也。

近人桑戴延納 Santayana 主張宗教亦宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩。但依儒家對於其所擁護之喪禮與祭禮之解釋與理論，則儒家早已將古時之宗教修正為詩。古時所已有之喪祭禮，或為宗教的儀式，其中或包含不少之迷信與獨斷。但儒家以述為作，加以澄清與之以新意義，使之由宗教而變為詩，斯乃儒家之大貢獻也。例如古時與死者預備器具，未嘗非以為死者靈魂繼續存在，能用器具。但儒家則與

所謂明器以新意義。禮記云：

『孔子曰「之死而致死之，不仁而不可爲也。之死而致生之，不智而不可爲也。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簨虡。其曰明器，神明之也。」』（檀弓）

又曰：

『孔子謂爲明器者，知喪道矣，備物而不可用也。』（仝上）

專從理智之觀點以待死者，斷其無知，則爲不仁；專從情感之觀點以待死者，斷其有知，則爲不智。折中於二者，爲死者『備物而不可用』爲之『備物』者，冀其能用，所以副吾人情感之期望也；『不可用』者，吾人理智明知死者之不能用之也。儒家對於喪禮祭禮之理論，皆專就主觀情感方面立論，蓋理智明知死者已矣，客觀對象方面固無可再說者也。茲再引禮記，荀子以見此意。禮記云：

『喪禮，哀戚之至也。節哀順變也，君子念始之者也。復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。……飯用米貝，弗忍虛也。不以食道，用美焉爾。銘，明旌也。以死者爲不可別已，故以其旗識之。愛之斯錄之矣，敬之斯盡其道焉爾。……奠以素器，以生者有哀素之心也。惟祭祀之禮，主人自盡焉爾，豈知神之所饗？亦以主人有齋敬之心也。……』（檀弓）

『主人自盡焉爾，豈知神之所饗？』『自盡』以得情感上之慰安；不計『神之所饗』，則不以情感欺理智也。

親死三日而斂，禮記云：

『或問曰：死三日后斂者何也？曰：孝子親死，悲哀志懣，故匍匐而哭之，若將復生然，安可得奪而斂之也。故曰：三日而斂者，以俟其生也。三日而不生，亦不生矣。孝子之心亦益衰矣。家室之計，衣服之具亦可以成矣。親戚之遠者亦可以至矣。是故聖人爲之斷決，以三日爲之禮制也。』（問喪）

三月而葬，禮記云：

『子思曰「喪三日而殯，凡附于身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。三月而葬，凡附于棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。」』（檀弓）

荀子云：

『殯久不過七十日，速不損五十日，是何也？曰：遠者可以至矣。百求可以得矣。百事可以成矣。其忠至矣。其節大矣。其文備矣。然後月朝卜宅，月夕卜日（據王引之校），然後葬也。』（荀子禮論）

葬畢反哭，禮記云：

『送形而往，迎精而反也。其往送也，望望然，汲汲然，如有追而弗及也。其反哭也，皇皇然若有求而弗得也。故其往送也如慕，其反也如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，亡矣，喪矣，不可復見已矣。故哭泣辟踊，盡哀而止矣。心悵焉愴焉惚焉愾焉，心絕志悲而已矣。祭之宗廟，以鬼饗之，徼幸復反也。（問喪）

『祭之宗廟，以鬼饗之』情感希望死者之『復反』也；曰『徼幸復反』者，不以情感欺理智也。

葬後又爲親服三年之喪，禮記云：

『凡生天地之間者有血气之屬必有知。有知之屬莫不知愛其類。今是大鳥獸，則失喪其羣匹，越月踰時焉則必反巡過其故鄉，翔回焉；鳴號焉，躑躅焉，踟蹰焉，然後乃能去之。小者至於燕雀，猶有啁噍之頃焉然後乃能去之。故有血气之屬者，莫知於人。故人于其親也，至死不窮。將由夫患邪淫之人與，則彼朝死而夕忘之，然而從之，則是曾禽獸之不若也，夫焉能相與群居而不亂乎？將由夫修飾之君子與，則三年之喪，二十五月而畢，若駟之過隙。然而遂之，則是無窮也。是故先王爲之立中制節，壹使足以成文理，則釋之矣。』(三年問，荀子禮論篇同)

以上所引，皆就主觀的情感方面立論。蓋喪禮之本意，本只以求情感之慰安耳。

荀子總論喪禮云：

『禮者，謹於治生死者也；生，人之始也，死，人之終也。終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而愼終，終始如一，是君子之道，禮義之行也。夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其無知也。……故死之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。……喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也，故事死如生，事亡如存，(據郝懿行校)終始一也。……具生器以適墓，象徙道也。略而不盡，貌而不功。……故生器文而不功，明器貌而不用。……故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也。……事生，飾始也。送死，飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備

矣。 剋死而附生謂之墨；剋生而附死謂之惑；殺生而送死謂之賊。 大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善是禮義之法式也，儒者是矣。』（荀子禮論）

衣衾棺槨，皆『大象其生以送其死也。』 理智明死者之已死，而情感仍望死者之猶生。 于此際專依理智則『不仁』專憑情感則『不智』故『大象其生以送其死，』則理智情感兼顧，仁而且智之道也。 然聖人之爲此制度亦非武斷。

『此孝子之志也，人情之實也，禮義之經也，非從天降也，非從地出也，人情而已矣。』（禮記問喪）

（三）

以上爲儒家對于喪禮之理論。 儒家對于祭祀之理論，亦全就主觀情感方面立言。 祭祀之本意，依儒家之眼光觀之，亦只以求情感之慰安。 禮記云：

『凡治人之道，莫急於禮。 禮有五經，莫重於祭。 夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也。 心怵而奉之以禮，是故惟賢者能盡祭之義。 賢者之祭也，必受其福。 非世所謂福也，福者，備也；備者，百順之名也。 無所不順謂之備，言內盡于己而外順于道也。…… 是故賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，參之以時，明薦之而已矣。 不求其爲，此孝子之心也。…… 凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。 外則盡物，內則盡志，此祭之心也。』（祭統）

『外則盡物，內則盡志，』『不求其爲，』專重祭祀而不重祭祀之對象也。 荀子云：

「祭者，志意思慕之情也。忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣。苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，君子安行之，官人以為守，百姓以成俗，其在君子以為人道也，其在百姓以為鬼事也。……卜筮視日，齋戒修涂，几筵饋薦告祝，如或饗之。物取而皆祭之，如或嘗之。毋利舉爵，主人有尊，如或觴之。賓出，主人拜送，反易服，即位而哭，如或去之。哀夫敬夫，事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。」（荀子禮論）

因主人主觀方面對死者有「志意思慕之情」，故祭之。然其所祭之對象，則「無形影」，只「如或饗之」，「如或嘗之」而已。一方面鄭重其事以祭祀，一方面又知其為「狀乎無形影，然而成文」；此其所以為詩也。

禮記更描寫祭者祭時之心理狀態云：

「致齋於內，散齋於外。齋之時，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齋三日乃見其所為齋者。祭之日，入室，僾然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。……惟聖人為能饗帝，孝子為能饗親，饗者，鄉也，鄉之然後能饗焉。……齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也。……洞洞乎，屬屬乎，如弗勝，如將失之，其孝敬之心至也與。……於是諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之，庶或饗之，孝子之志也。」（祭義）

近人以為人之見鬼乃由于心理作用。依禮記此說，則祭者正宜利用此等心理作用，「鄉」死者而想像之，

庶得『恍惚』而見其鬼焉。『以其恍惚以與神明交，』而冀其『庶或饗之，』無非以使『志意思慕之情』得慰安而已。故祭祀『君子以爲人道』而『百姓以爲鬼事』也。

此等詩的態度，儒家不但于祭祀祖宗時持之，即對於任何祭祀亦持此態度。荀子云：

『雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以爲得求也，以文之也。故君子以爲文，而百姓以爲神。以爲文則吉，以爲神則凶。』

『旱而雩，』無非表示惶急之情。『卜筮然後決大事，』無非表示鄭重之意。若『以爲神，』則必爲迷信所誤而凶矣。

祭祀祖宗，一方面因吾人本有『志意思慕之情，』一方面因吾人須有報恩之義。荀子云：

『禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡焉，無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。』（荀子禮論）

禮記云：

『萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。』（郊特牲）

除祖宗之外，人之所以祭祀諸神祇，皆報本反始之義。禮記云：

『天子大蜡八。……蜡也者，索也。歲十二月，合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷，禽獸，仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之。迎貓，爲其食

田鼠也，迎虎，爲其食田豕也。迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。……　蜡之祭，仁之至義之盡也。』（郊特牲）

又云：

『夫聖王之制祭祀也，法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。　是故厲山氏之有天下也，其子曰農，能殖百穀，夏之衰也，周棄繼之，故祀以爲稷。　共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以爲社。……　湯以寬治民而除其虐，文王以文治，武王以武功去民之災，此皆有功烈於民者也。　及夫日月星辰，民之所瞻仰也。　山林川谷丘陵，民所取財用也。非此族也，不在祀典』（祭法）

祀于崇德報功之義，以人爲祭祀之對象，孔德所謂『人之宗敎』即有此意。中國舊社會中，每行之人皆供奉其行之神，如木匠供魯班，酒家奉葛仙。　其意實即謂各種手藝皆有其發明者，後來以此手藝爲生者飲水思源，崇德報功，故奉原來發明者爲神明而祀之焉。　至於天地星辰，鳥獸草木，亦以崇德報功之義而崇拜之。此或起源于原始社會中之拜物敎，但依儒家所與之意義，則此已爲藝術而非宗敎矣。

至于儒家所以特別提倡人民報本反始之習者，則無非欲使民德之厚而已。

『曾子曰：「愼終追遠，民德歸厚矣」』（論語學而）

大戴禮云：

『喪祭之禮，所以敎仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。 夫祭祀，致饋養之道也。 死且思慕饋養，況于生而存乎。 故曰：喪祭之禮明則民孝矣』。(盛德)

對於死者，對於無知者，尙崇其德而報其功，況對於生者，對于有知者乎。 社會之中，人人皆互相報答而不互相鬥爭，則社會太平矣。

此外則公共祭祀之舉行亦與人民以一種休息遊戲之機會。 故禮記郊特牲論蜡祭云：

『黃衣黃冠而祭，息田夫也。…… 既蜡而收，民息已。 故既蜡，君子不興功。』

禮記又云：

『子夏觀於蜡，孔子曰：「賜也，樂乎？」 對曰：「一國之人皆若狂，賜未知其樂也。」 子曰：「百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。 張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗爲也；一張一弛，文武之道也。」』(雜記)

從此觀點看祭祀，則祭祀更爲藝術而非宗敎矣。

（四）

以上爲儒家對于喪祭禮之諸理論。 此外另有一端，雖未爲儒家所明言，而實可爲儒家所理論化之喪祭禮之含義，茲申言之。

依上所引，則儒家，至少一部分的儒家，對於人死之意見，不以爲人死後尙有靈魂繼續存在。 然靈魂不

死之說雖爲理智所不能承認，而人死之不即等於完全斷滅則爲事實。蓋人所生之子孫，即其身體一部之繼續存在生活者；故人若有後，即爲不死。凡生物皆如此，更無須特別証明。此種不死，可名爲生物學的不死。再則某人之於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人不能使之再爲無有。就此方面說，孔子時代之平常人與孔子同爲不可磨滅，其差異只在受人知與不受人知。亦猶現在之人同樣生存，而因其受人知之範圍之大小而有小大人物之分。然即絕不受人知之人物，吾人亦不能謂其不存在。蓋受人之知與否，與其人之存在與否固無關係也。就此方面說，則凡人皆不死。不過此等不死，與生物學的不死性質不同，可名爲理想的不死，或不朽。

不過不受人知之不朽，普通人認爲無價值。故不朽二字，普通專以謂曾經存在之受人知之大人物。所謂人有三不朽：太上有立德，其次有立功，其次有立言。人能有所立，則即能爲人所知，爲人人所記憶，而不死或不朽。然若惟立德立功立言之人方能爲人所記憶，則世之能得此受人知之不朽者必甚寡。大多數之人皆平庸無特異之處，不能使社會知而記憶之，可知而記憶之者惟其家族與子孫。特別注重喪祭禮，則人人皆得在其子孫之記憶中得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪祭禮所應有之涵義也。

儒家對於不死之問題之注意，可於其對於婚禮之理論見之。儒家對于婚姻之意見，完全注意於其生物學的功用。禮記云：

『昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之』。（昏義）

『天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？』（哀公問）

『舅姑降自西階，婦降自阼階，授之室也。……昏禮不賀，人之序也。』（郊特牲）

『嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。』（曾子問）

孟子說：

『不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也。』（孟子離婁上）

據上所引，可知儒家以為婚姻之功用在於使人有後。結婚生子，造『新吾』以代『故吾』，以使人得生物學的不死。本來男女會合，其真正目的即在於生殖。至於由此而發生之愛情與快感，乃係一種附帶的心理情形，自生物學的眼光觀之，實無關重要，故儒家亦不重視之。儒家論夫婦之關係時，但言夫婦有別，從未言夫婦有愛也。

凡人皆有死，而人多畏死。於是種種迷信生焉。許多宗教，皆以靈魂不死相號召。儒家，至少一部分的儒家，既不主靈魂不死，乃特注重於使人得生物學的不死，及理想的不死之道。舊社會中人，及暮年，既為子娶妻生子，以為自己生命已有寄託，即安然以俟死，更不計死後靈魂之有無。此皆儒家思想所養成之精神也。

由上所討論，可知儒家之思想乃極人文主義的（Humanistic），積極主義的（Positivistic），並不需鏡花虛幻之假想，而一切根據於事實；此所謂中庸之道也。然其高深亦正在此，所謂

『君子之道費而隱。夫婦之愚可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。夫婦之不肖可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉』。（中庸）

十七年三月，北京。

一〇〇 評馮友蘭『儒家對于婚喪祭禮之理論』

文學副刊記者

（十七，七，九，大公報文學副刊第二十七期評燕京學報第三期中之一節）

馮君謂孔子與其後各家有一顯著之異點。孔子講學之目的不在養成某一家之學者，而在養成為國家社會服務之人；其所以教弟子之六藝皆當時已有之書籍。孔子對于當時之政治社會制度亦不圖有所改變，惟盡力擁護之。此即孔子所自謂『述而不作』也。其所述者，即周禮，即周公所定之制度是也。然後來之儒家則不止此，彼等所贊成擁護者雖仍為周禮，然已將之理想化，論理化，而與之以新根據。而其理論，由今觀之，極有價值。試就吾人所以對待死者而論：若純依理智，則一切喪禮及祭禮皆毫無意義而當廢除，然此為感情所不許；若純依感情而以種種迷信為眞理，則為理智所不許。而儒家對待死者之道則兼顧感情與理智而折衷於二者之間。古時已有之喪祭禮多為宗教的儀式，其中包含不少迷信與獨斷（dogma）；但儒家以述為作，加以澄清，與之以新意義，使之由宗教而變為藝術，為詩。此點與今世哲學家桑戴延納（Santayana）主張宗教宜放棄其迷信與獨斷而自比於詩者暗合。

以上馮君之言大體極精當，惟有一點宜補充者：孔子及其後儒家之擁護『周禮』，祇以周禮適應當時之社會，非以爲一成不可變者也。反之，禮記且云『禮，時爲大』而孟子之稱孔子則以爲『聖之時者也』馮君謂『孔子却積極贊成當時之各種制度而盡力擁護之』實不盡然。康有爲『孔子託古改制』之說固多夸大，禮運大同之論固未必爲孔子之言，然論語顏淵問爲邦，孔子曰『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞，』使孔子而得爲東周，其未必處處墨守周公舊典可斷言也。

馮君又以爲儒家之注重喪禮，欲使死者長留於子孫之記憶中，因以得『受人知』之不朽，謂『此儒家理論化之喪祭禮所應有之含義。』按此說既不能於儒家典籍中得絲毫根據，祇能謂之或有之含義，不能謂應有也。以客觀的思想史家之地位立言，此類可有可無之附益品實以刊落爲宜。吾知馮君之爲此說，不過欲聯接下文昏禮之理論，使前後成爲一貫之統系。夫以現代自覺的統系比附古代斷片的思想，此乃近今治中國思想史者之通病。此種比附，實預斷（Presuppose）一無法證明之大前提，即謂凡古人之思想皆有自覺的統系及一致的組織。然從思想發達之歷程觀之，此實極晚近之事也。在不與原來之斷片思想衝突之範圍內，每可構成數多種統系。以統系化之方法治古代思想，適足以愈治而愈棼耳。不審馮君謂何？

最後，馮君述婚禮之理論，謂儒家對婚姻之意見完全注意於其生物學之功用，此則極明顯而無可爭辯者也。

一〇一　致文學副刊記者書

馮友蘭

（十七，七，廿三，大公報文學副刊第二十九期）

編輯先生左右：

貴刊於第九期及第二十七期中對於友蘭在燕京學報中所發表論文俱有獎飾，甚感甚愧。於二十七期中又承指示二點，尤可感謝。惟愚意亦有可申言者，請分述之：

（一）論孔子本人，孟子有『聖之時者』之言。然所謂『聖之時』者，乃對伯夷『聖之淸』伊尹『聖之任，』柳下惠『聖之和』而言。論語中亦載孔子論伯夷，柳下惠而歸結得『我則異於是，無可無不可。』孟子所說，正與論語此節同意，蓋俱謂孔子個人出處之態度，非指孔子對于禮教制度之意見也。顏淵問爲邦，孔子所答誠可爲孔子不墨守周公舊典之證據，然『爲邦』之道經緯萬端，其什百倍重要於乘輅服冕者甚多，而孔子不之及，豈非以『文武之道布在方策，』『郁郁乎文哉，我從周，』其所應改變者僅小節而非大端歟？孔子又言，『殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。』此亦可爲孔子不墨守周公舊典之證據。然孔子知殷周對夏殷禮之『所損益』可也，『其或繼周者』何以『百世可知，』豈孔子果如讖緯家所說，能預知來世歟？抑孔子以爲『文武之道』百世可從，有『所損益』不過小節，故可知歟？愚意當以後者爲較合理之解釋也。綜觀孔子一生守禮惟謹，鄉黨一

篇描寫甚詳。　此外論語所說，入太廟則每事問，陳恒弒君則請討，三家以雍徹則譏之，管仲樹塞門則譏之，季氏旅于泰山則譏之。　此其所守之禮爲周禮歟？　爲孔子所自制之禮歟？　抑孔子『爲東周』之後對于上述諸端俱將有所變更歟？　愚意恐不然也。

（二）孔子以後儒家『七十子後學』派別紛歧，當然不能謂其對周禮有一致之見解。　現在吾人之問題，只是儒家所理論化，所理想化之具體的禮教制度，如婚喪祭等禮，爲周禮歟？爲儒家所自制之禮歟？　貴刋謂『孔子及其後儒家之擁護周禮，祇以周禮適應於當時之社會，非以爲一成不可變者也，』是貴刋亦以『孔子及其後儒家』爲『擁護周禮，』與愚意本無不同。　至于儒家果以周禮爲適應於當時之社會而擁護之，抑以爲一成不可變而擁護之，則係另一問題，友蘭文中並未討論。　蓋儒家派別紛歧，對此問題之意見亦有不同，當分別論之。　愚意孔子以周禮爲百世可從，即有損益亦只在小節上。　故道家述孔子故事，多在此點與孔子開玩笑。　較後之儒家，有一部分，如禮運之作者等，乃退一步爲如貴刋所說之主張。　有人謂禮運受道家影響，非無故也。　然此點出乎現在討論範圍之外。　究竟如何，現不必論。

（三）友蘭所謂『儒家所理論化之喪祭禮所應有之涵義，』僅謂其應有耳，非謂古時儒家已自覺而知之也。　然彼即未曾自覺而知之，亦無害應有者之爲應有。　例如水之一字，查現在字典中，除假借引申外，必有若干新義（如輕氣養氣化合之液體之義。）　此新義乃水字所應有，不過前人未發現而後人發現之耳，後人豈能無端創造耶！　又豈能謂因前人未發現此義，而此義即於相當時間內非此字所應有耶！　又如

昔時考試，近人謂係一種智識測驗，故考試雖以詩文取士，而所取之士却亦不少能作事者。此種考試制度之涵義，豈前人所知。然前人即不知，又何害其爲應有耶！友蘭以應有爲應有，非以應有爲古人以爲有，與貴刊『或有』之說並不相違。不過貴刊以爲若無人以爲有，則某涵義即無有；友蘭則以爲即無人以爲有，而應有者仍應有。然此點轉爲純粹哲學問題，不必於此討論矣。

馮友蘭。七月十七日

一〇二 「孝」與「生殖器崇拜」

周予同

（十六，九，五，一般第三卷，第一號）

（一）

「孝」「慈」是人類親子間情感之自然的表現；假使我們頭腦稍爲冷靜點，中庸點，那末，「孝」「慈」在人生的情趣及社會的秩序上，未嘗不可認爲有重要的價值。但是，我們倘若不幸而含有過分的道德的氣味或階級的色彩，重「孝」而輕「慈」；那末，「孝」不僅變成人生的一種桎梏，而且在社會裏僅僅只增長壓迫的，暗黷的，悲慘的黑影而已。憶得數年前，曾有人對於中國傳統的因襲的「孝」加以極端的排擊，頗引起當時社會人士的贊同與反對；但中國是奇怪的國度，什麼思想或制度的討究都可以不必有結論，所以這「非孝論」與「孝的擁護論」仍舊各保有自己的戰壘與防線而罷。最近一年來，政治的權威超越

一切，逼得思想界愈加淺薄而黯淡；并且在淺薄與黯淡之外，似乎唯心的，道德的，宗教的氣味也逐漸濃厚；而且想特別提出「孝」的舊德目，加以擴充，以爲一種主義或一種政制的基本思想的哲學者，也似乎頗有。這種「傳統的因襲的孝的擁護論」在主義或政制的解釋上是否獲得有力的援助與美滿的結果，雖不可知，但就思想界的本身設想，着實感着微度的不安；因爲這雖不敢預言有若何的危險，但流弊恐是不免的。至於我這篇文字，絕無若何的野心，亦不願與從前的非孝論者作桴鼓之應，只不過將「孝」的思想的來源說明些，使青年們知道這不過是古代儒家的玩意兒而已。

在生物界裏，兩性的愛比親子的愛普遍些。高等的動物才表現親對於子的愛；人類再進一步，才表現子對於親的愛；假使我們强加以德目，則前者名曰「慈」而後者名曰「孝」。這種親子間表示相互的熱烈的愛，本是人類社會自然的產物；不過像中國樣，將「孝」過度的着重，尊爲一切道德的中心或基礎，而加以許多人爲的虛矯的儀式，則實始於古代的儒家。與儒家同時佔有權威的思想家，如「道」與「墨」，他們或者認「孝」爲社會一種普通的道德，或者簡直超道德的加以蔑視。至儒家之所以特別重「孝」，其初也不過爲到達或宣傳其大德目——仁——之方法或手段。儒家個己的理想境界是「仁」，社會的理想制度是「大同」；但這絕不是容易實現的，於是儒家利用當時民衆的幼稚思想，將初民「生殖器崇拜」的宗敎加以修正，使成爲「生殖崇拜」的哲學，再由「生殖崇拜」的思想來解釋「孝」，來解釋「仁」。所以「孝」在初期的儒家，不過是「仁」的「糖衣」。儒家的思想爲其出發於「生殖器崇拜」與「生

殖崇拜，」所以郊天祀地，祭日配月，尊祖敬宗，迎妻納妾等一套把戲，在思想上，都與「孝」有一貫的關係。

（二）

先秦諸子，握有思想界的權威的，只有道，儒，墨三家。墨家對於「孝」，雖不加以非難，但只承認爲社會普通的倫理之一；所以墨子書中每每「孝」「慈」並提，絕未將「孝」偏重，像儒家一樣。如：

爲人君必惠，爲人臣必忠，爲人父必慈，爲人子必孝，爲人兄必友，爲人弟必悌。（兼愛下）

君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和調，此則天下之害也。（兼愛中）

人君之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。（兼愛下）

父子弟兄之不慈孝弟長貞良也。（明鬼下）

入則不孝慈於親戚。（非命上）

都是。

墨子以爲社會所以發現不孝不慈等不祥的現象，根本的原因在於不相愛；倘若相愛，自然孝慈了。所以「孝」「慈」在墨家的眼光中，不過是「兼愛」大德目底下的兩個小德目，或「兼愛」之表現於親子間的兩個名詞。所以說：

君臣相愛則惠忠，父子相愛則慈孝，兄弟相愛則和調。（兼愛中）

君臣不相愛則不惠忠，父子不相愛則不慈孝，兄弟不相愛則不和調。（兼愛中）

當察亂自何起，起不相愛。臣子之不孝君父，所謂亂也；子自愛不愛父，故虧父而自利。…… 雖父之

不慈子，……此亦天下之所謂亂也；父自愛也不愛子，故虧子而自利。兼愛上

若使天下兼相愛愛人若愛其身，猶有不孝者乎？視父兄與君若其身，惡施不孝！猶有不慈者乎？視弟子與臣若其身，惡施不慈！故不孝不慈亡有。兼愛上

並且墨家所謂「孝」，完全根本於功利主義，以親獲有實利爲「孝」的要素，不像儒家「養志說」之高深而玄妙。經上說：「孝，利親也。」大取篇說：「知親之一利，未爲孝也。」都可以窺見儒墨兩家對於「孝」的含義的異同。總之墨家立足點於宗教，主張無差別的「兼愛」，所以「孝」在他的思想系統中，並不佔若何重要的地位。法儀篇並且說：

奚以爲治法而可？當皆法其父母奚若？天下之爲父母者衆，而仁者寡若皆法其父母，此法不仁也。法不仁，不可以爲法。……然則，奚以爲治法而後可？故曰：莫若法天。

在「天」的大概念之下，對於父母的地位，簡直不客氣地加以蔑視，與儒家所謂「三年無改於父之道」的話，適不相同，怪不得孟子斥爲禽獸呢？這種根本差別的原因，實由儒家出發於「生殖崇拜」主張「天親一元論」；而墨家出發於「天志」，主張「天親二元論」，所以結論如此的差異。

墨家對於「孝」，雖不承認其哲學上的地位，但還承認其社會倫理上的地位；道家根本的超越道德，主張返於「無名之樸」，認「孝」的現象與名稱是人類墮落後的一種不祥的產物，應該與仁義禮樂聖智等等同歸於毀滅。所以老子說：「六親不和有孝慈。」而莊子天運篇說得更透澈。天運篇說：

商太宰蕩問仁於莊子。……莊子曰：至仁無親。太宰曰：蕩聞之，無親則不愛，不愛則不孝，謂至仁不孝可乎？莊子曰：不然，夫至仁尚矣，孝固不足以言之。此非過孝之言也，不及孝之言也……故曰：以敬孝易，以愛孝難；以愛孝易，以忘親難；忘親易，使親忘我難；使親忘我易，兼忘天下難；兼忘天下易，使天下兼忘我難。利澤施於萬世，天下莫知也，豈直太息而言仁孝哉？夫孝悌仁義忠信貞廉，此皆自勉以役其德者也，不足多也。

「孝」在道家的哲學中幾乎沒有些微的地位；而其澈底的程度也恐非現代「非孝論者」所可跂及。

（三）

儒家對於「孝」的觀念完全與道墨不同。他不僅承認「孝」在社會倫理上的實際的價值，而且給牠以哲學上的重要地位。

孝，天之經也，地之義也，民之行也。（孝經）

夫孝者，天下之大經也。（大戴禮記曾子大孝）

夫孝，德之本也。（孝經）

孝，德之始也。（大戴禮記衞將軍文子）

民之本敎曰孝。（禮記祭義）

衆之本敎曰孝。（大戴禮記曾子大孝）

天地之性，人爲貴；人之行，莫大於孝。孝經

事孰爲大？事親爲大。…… 孰不爲事？事親，事之本也。孟子離婁上

不得乎親，不可以爲人；不順乎親，不可以爲子。孟子離婁上

其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。論語學而有子之言

以上所舉的例證，固然沒有儒家的開山祖，孔子，的話語，而孝經，大小戴記的作者也還成爲經學史上的疑案，但是我們斷定這些都是初期及後期的儒家的教義，決不至於十分誤謬。根據這些教義，我們可以知道儒家是將「孝」認爲道德的根源，教育的基礎；不徒關係於個己的修養，而且與社會的安寧有密切的影響。我們說他是將「孝」高置於人類一切之上，也並沒有什麼過分。於此，我們所當注意的，不僅在儒家之特別重孝以與道墨二家相異，而在儒家之特別重「孝」而輕「慈」。固然，孔子也曾說過「父父，子子」的孝慈相對論，但至少後期的儒家並沒有發揮「慈」德，而說什麼「慈，天之經也，地之義也」的堂皇的教義。就這一點言，則儒家教義爲歷來統治階級所竊取以爲壓迫的工具，而爲現代思想左傾者所痛斥，我們實無法爲之辨護。但是儒家爲什麼於許多倫理德目中特別提出「孝」呢？是否儒家以「孝」爲人生哲學的中心義或第一義呢？自然，就後期儒家的一派，即曾子的一派而論，我們不妨大胆的下一個全稱肯定詞說「是的！」但是就初期的儒家或儒家的正統派說，「孝」並不是他的人生哲學全部之第一義；他的第一義是「仁」，「孝」不過是入「仁」之門而已。詳細的說，就是他的大目標是「仁」，如果學者沒有顏

回般的哲學的天才與頓悟，而只是一個凡民，或甚至於是「參也魯」的一流人物，那末，你可以由「孝」入手，而漸漸的加以修養，加以擴充以達到「仁」的境界。仁廣大而抽象；孝狹窄而具體；由狹窄而具體的下手，以漸漸進於廣大而抽象的「仁」。由「孝」入「仁」，是儒家人生哲學的方法論，也就是孔子循循善誘的教授法之一。所以「仁」「孝」二詞的關係，並不是橫的並立的；而只是縱的系屬的。我們一看下舉的例證，便可了然。

弟子入則孝，出則悌，謹而信，汎愛衆，而親仁。論語學而

君子篤於親，則民興於仁。論語泰伯

君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與？論語學而有子之言

仁之實，事親是也。孟子離婁上

君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。孟子盡心上

立愛自親始，教民睦也。禮記祭義

修身以道，修道以仁。仁者，人也；親親爲大。禮記中庸

教民親愛，莫善於孝。孝經

先王見教之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親。孝經

至孝近於王。禮記祭義

愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海。孝經

舜盡事親之道而瞽瞍厎豫，瞽瞍厎豫而天下化……此之謂大孝。孟子離婁上

禮記祭義所謂「王」，「王」不是通俗所說「君王」「帝王」的「王」，而只是代表儒家理想的政績，即所謂「內聖外王」之「王」。儒家理想的最高統治者，與柏拉圖相似，是一位道德超越一切的聖者，也就是一位能仁民愛物的仁者。所以「至孝近於王」就是至孝近於仁的意思。孝經所說「德教加於百姓，刑於四海，」是這句話之最簡明的注釋；孟子所說的舜，是這句話之最恰當的舉例。

（四）

於此，我們還須進一步的研究，「仁」「孝」固然是儒家哲學的價值論之重要觀念，但這些觀念是從什麼地方出發的呢？換句話說，就是「仁」「孝」在儒家哲學的本體論中有什麼根據。關於這一點，歷來研究儒家哲學者似乎都沒有見到而能加以系統的，明確的說明。宋明理學者解釋儒家的本體論，也多雜以佛道的意見，不足依據。就我現在的觀察，我敢大胆的說，儒家的根本思想出發於「生殖崇拜」；「生殖崇拜」就是說，儒家哲學的價值論或倫理學的根本觀念是「仁」，而本體論或形而上學的根本觀念是「生殖崇拜。」因爲崇拜生殖，所以主張仁孝；因爲主張仁孝，所以探原於生殖崇拜；二者有密切的關係，絕對不能隔離。易繫辭下：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁。」繫辭下：「生生之謂易。」這些話都是儒家哲學極重要的教義。在儒家的意見，以爲萬物的化生，人羣的繁衍，完全在於生殖；倘若生殖一旦停止，則

一切毀滅，那時，無所謂社會，也無所謂宇宙，更無所謂討論宇宙原理或人類法則的哲學了。 所以「生殖，」或者露骨些說「性交，」在儒家是認為最偉大最神聖的工作。 中庸說：「君子之道造端於夫婦；及其至也，察乎天地。」 又說「君子之道費而隱。夫婦之愚可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。 夫婦之不肖，可以能行焉；及其至也，雖聖人亦有所不能焉。」 這就是說：夫婦的因性交而長育子女，與天地的化生萬物同其偉大，同其神聖，因為同從事於「生殖。」 性交，普通的愚夫愚婦也都曉得，也都會得；但是與性交同其作用之天地化生萬物的原則，那就雖是聖人也有時有所不知，有時不能體行。 儒家崇拜生殖的話，在易與禮裏，發揮得很詳盡。 他們以為天地是宇宙間之最偉大的陰陽兩性；天地之所以值得崇拜，不在天地單獨或分離存在時之「體，」而在天地合作時之「用；」即所謂「生生；」應用同一的理由，所以儒家主張崇拜祖先，因為祖先無異於吾人的天地。 禮記郊特牲說：「萬物本乎天，人本乎祖，」可見郊祀天地與崇拜祖先立於同一的原則上。 儒家與墨家不同，不信鬼神，但注意祭祀的儀式與宗廟的制度，似乎自相矛盾；其實不然。 因為儒家所崇拜的，假使我們深刻點說，並不是祖先已死的本身，而在祖先的生殖之功，也可以說，而在紀念祖先所給與我們的生命。 并且為其崇拜人類的生殖，所以儒家推重婚制，主張敬妻，反對無後；在思想上，都與崇拜祖先制度有一貫的關係。 現在將儒家崇拜生殖的話條舉如下：

有天地然後有萬物。 易序卦

有天地然後萬物生焉。 易序卦

天地感而萬物化生。（易咸彖辭）

天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。（易繫辭下）

天地合而後萬物興焉。（禮記郊特牲）

天地合而萬物生，陰陽接而變化起。（荀子禮論）

姤，遇也，柔遇剛也。……天地相遇，品物咸章也。（易姤彖辭）

歸妹，天地之大義也；天地不交而萬物不興。（易歸妹彖辭）

大哉乾元，萬物資始，乃統天，雲行雨施，品物流形。（易乾彖辭）

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。（易坤彖辭）

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。（易繫辭上）

乾坤，其易之門邪！乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。（易繫辭下）

乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。（易說卦）

乾爲天，爲圜，爲君，爲父；……坤爲地，爲母……（易說卦）

一陰一陽之謂道。（易繫辭上）

天道曰圓，地道曰方，方曰幽而圓曰明。明者，吐氣者也，是故外景。幽者，含氣者也，是故內景。……

吐氣者施而含氣者化，是以陽施而陰化也。陽之精氣曰神，陰之精氣曰靈。神靈者，品物之本也。

大戴禮記曾子天圓

地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。……著不息者，天也；著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。……天地訢合，陰陽相得，煦嫗覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觡生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，羽者孕鬻，胎生者不殰，而卵生者不殈。

禮記樂記

在這些文字裏，我們一目了然地知道儒家是在用哲學而又文學的筆調，莊嚴地純潔地描寫本體的兩性，歌頌本體的兩性之性交，贊歎本體的兩性之性交後的化育。儒家所以將郊祭天地認爲極大的典禮，實已超脫宗教的迷信的氣味，而只是表示「反古復始」「愼始追遠」之內心的誠懇的敬意。禮記祭義說：「天下之禮，致反始也。……致反始，以厚其本也。」郊特牲說：「郊之祭也，大報本反始也。」很能根本地把握住儒家郊祀制度的精義。同一的理由，儒家的崇拜祖先，亦不過是提倡「報本反始」，使「民德歸厚」的作用。禮記祭義說：「築爲宮室，設爲宗祧，以別親疏遠近，敎民反古復始，不忘其所由生也。」又說：「君子反古復始，不忘其所生也。是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。」坊記說：「修宗廟，敬祀事，敎民追孝也。」依據這種解釋，可知儒家祭祖立廟，並不絲毫含有「有鬼論」的成分，而只是崇拜生殖，想由外部的儀式引起內心的敬意，以完成其個己及社會的倫理。所以儒家每每將祭祖與郊天認爲同

一重要的典禮或互有關係的典禮。禮記禮器說：「祀帝於郊，敬之至也；宗廟之祭，仁之至也。」「天地之祭，宗廟之事，父子之道，君臣之義倫也。」中庸說「郊祀之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也。」孝經說：「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。」這些都是明證。其實根本的意義就是因爲同出發於「生殖」。禮記郊特牲：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。」荀子禮論：「天地者，生之本也；先祖者，類之本也。……無天地，惡生？無先祖，惡出？」就生殖一點言，祖先實與天地同功；故儒家郊天而配以祖，並非配擬不倫，而自有其相當的理論。

因爲儒家崇拜生殖，所以只要與生殖有關係的事他都特別加以重視。儒家之重視婚姻，決不是如墨家僅僅注重人口問題及生產問題之表示十足的功利氣，而只是立足點於生殖崇拜之哲學的意味。

昏禮，萬世之始也。禮記郊特牲

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。禮記昏義

男女居室，人之大倫也。孟子萬章上

女正位乎內，男正位乎外；男女正，天地之大義也。易家人彖辭

歸妹，人之終始也。易歸妹彖辭

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。夫婦之道，不可以不久也，故受之以恒。易序卦

易之「咸」見夫婦。 夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。（荀子大略）

以上這些話都很詳盡的解釋婚姻之生殖的意味與其重要。 在儒家的眼光裏，男女兩性的結合，其着重點不在男女兩性本身的幸福與愛情，而只在男女兩性結合後的生殖功能。 假使我們輕薄點說，夫婦的性交，就儒家的解釋，實在是在所謂「替天行道」。 並且因為儒家婚姻制度之哲學的立場在於生殖，所以主張親迎，主張無子出妻，主張「不孝有三，無後為大」，甚至於贊成「中春之月，令會男女，於是時也奔者不禁」的制度（見周禮地官）。 禮記哀公問篇說：

孔子對曰：「古之為政，愛人為大；所以治愛人，禮為大；所以治禮，敬為大；敬之至矣，大昏為大。 大昏至矣！ 大昏既至，冕而親迎，親之也。」…… 公曰：「寡人願有言，然冕而親迎，不已重乎？」 孔子愀然作色而對曰：「合二姓之好，以繼先聖之後，以為天地宗廟社稷之主，君何謂已重乎？……天地不合，萬物不生。 大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉！…… 昔三代明王之政，必敬其妻子也有道。 妻也者，親之主也，敢不敬與？ 子也者，親之後也，敢不敬與？ 君子無不敬也，敬身為大。 身也者，親之枝也，敢不敬與？ 不能敬其身，是傷其親；傷其親，而傷其本；傷其本，枝從而亡。 三者，百姓之象也。 身以及身，子以及子，妃（配）以及妃（配）。 君行此三者，則愾乎天下矣！ 大王之道也！

這篇文字的思想完全以生殖為中心。 因為崇拜生殖，所以敬妻，敬身，敬子。 妻，身，子的個體雖各自不同，而其為生殖功能的要素則一。 婚姻制度之立場於生殖哲學，其影響於個己與社會之大，在這裏可以說已經

發揮盡致了。

（五）

儒家的本體論建築於生殖哲學之上，既如上述；我們現在可以研究其與價值論的「仁」「孝」的關係問題了。 就儒家的觀察，天地或者陰陽之化生萬物，正是表顯本體之「仁」的功用。 儒家對於「道」與「天地」的觀點與他的系統和道家完全不同。 道家以「道」爲本體中之最高者，道無乎不在，天地不過是道的表現之一面；所以其系統是先「道」而後「天地」，其範圍是「道」大而「天地」小。 儒家不然，「天地」與「道」都是本體之最高者；其所以不同，即「天地」是本體之「體」，「道」是本體之「用」；所以其系統，是先「天地」而後「道」，其範圍是「道」與「天地」爲一。 就道家的觀察，天地之化生萬物，決非自主，即化生乎其不得不化生，無所謂仁；所以老子有「天地不仁，以萬物爲芻狗」的話。 儒家不然，他以爲有天地而後有萬物；換言之，即有天地而後有生命；個體的生命固然有時終止，但生命之流終是綿延下去。 孔子所說「逝者如斯夫，不舍晝夜，」實是生命之流絕妙的讚辭。 所以天地的生殖萬物，實是「仁」德的表顯。 這是「仁」源於生殖哲學之一點。 其次，天地既化生萬物，就萬物的類別說，固各自不同；但就天地的生殖說，那却是同出於一個血統。 這樣，則個己的我與一切人羣，與一切萬物，都有血統的關係。 在未化生以前，都是父天母地的本體中的氣質；在既化生以後，都是父天母地的同胞兄弟。 既然個己的我與一切人羣及一切萬物有血統的關係，則我對於一切人羣及一切萬物應該相愛。 這種廣大的深入的愛

的表現就是「仁」。 至曾子所謂「忠」「恕」，不過是行「仁」的兩種方法：「忠」是積極的仁；「恕」是消極的仁；「忠」就是所謂「己欲立而立人，己欲達而達人」；「恕」就是所謂「己所勿欲，勿施於人。」其實這種仁的思想的解釋仍舊出於父天母地的生殖哲學。 這是「仁」源於生殖哲學之又一點。 至於「孝」源於生殖哲學，更容易明瞭。 就生殖方面說，父母自身就是一個小天地；就天地方面說，父母是與個己的我的血統關係最直接最密切者。 所以假使立足於生殖崇拜的見地，則對於父母非愛不可，即非「孝」不可。

（六）

儒家的仁孝觀念雖說源於生殖崇拜，但吾人於此，還有兩個疑問：即一，儒家是否先有本體論的生殖崇拜說，而後自然地產生價值論的仁孝因果說呢？抑或是先承認仁孝在價值論的地位，而後創造生殖崇拜說以爲其本體論的根據呢？ 二，儒家的生殖崇拜說，是否係其獨創的見解呢？抑或是由原始的宗教思想加以修正改變而成呢？ 對於第一個疑問，我疑心儒家是先有價值論而後有本體論。 詳說之，即儒家先受現實社會的刺激着眼於人類的安寧，以爲救世淑世惟有立足於仁孝；至於生殖崇拜說，不過爲宣傳仁孝的思想，或改變原始民俗的意義，爲便利起見而創設的。 （改變原始民俗的意義，如親迎，恐怕是掠奪婚之遺留的痕跡，但經儒家的解釋，則以爲是敬妻重婚的表示。 儒家關於此類新解釋頗不少，須由比較宗教學及文化人類學入手，擬另文討論。） 我覺得先秦諸子，道，法，名三家是先有本體論而後有價值論，儒墨二家是先有

價值論而後有本體論；所以討論儒墨的思想，如果依照普通哲學的系統，未有不因果顛倒者。對於第二個疑問，我敢大胆的斷定儒家的生殖哲學完全是修改原始的「生殖器崇拜」的宗教思想而成。在先秦諸子中，最能託古改制的，最喜歡託古改制的，當推儒家爲第一。在儒家未發生之前與發生之時，生殖器崇拜的思想，在民衆或社會間，一定有相當的勢力；儒家想推行他的教義，於是利用羣衆已有的幼稚思想，加以新的解釋，使稍稍超脫宗教的成分而與以哲學的見地。我們只要看儒家利用易的卦爻，而與以哲學的倫理學的社會學的解釋，即其明證。所謂生殖器崇拜，實是原始社會之普遍的信仰。蓋原始社會，智識蒙昧，對於宇宙間一切自然力每每不能求得合理的解釋，而遽加以人格化。他們對於這產生生命之生殖力，認爲不可思議，因與以最高的地位而致其崇拜，實很普通而自然。基督敎的十字架，埃及的金字塔，都是西方古代民族對於性器官一種象徵之遺留的痕迹。中國古代民族亦離不了這種信仰，他以人間的生殖方法來比擬宇宙的生殖，於是以天，太陽，山，邱陵爲男性的性器官，以地，月亮，川，谿谷爲女性的性器官，而加以崇拜，於是產生祭天地，祭日月，祭山川等等的儀式。其後民智稍稍進步，於是由具體的而趨於象徵，造作代表男女性器官之抽象的標識，如八卦之根本的符號⚊與⚋。其後民智又稍稍進步，於是由象徵的標識而另與以抽象的名詞，如易的陰陽，乾坤，剛柔等等。這種信仰，盛行於未有文字之前，故材料的搜集比較地困難；但因儒家採取這種信仰而加以修正，所以遺留於易與禮中的仍然不少。易的⚊⚋就是最顯明的生殖器崇拜時代的符號。⚊表示男性的性器官，與西方古代民族之以三角形，十字形，尖塔，棍棒等表示者相同；⚋表示女

性的性器官，以兩一中的空隙顯示其意義，與西方古代民族之以圓形，門扉，船等表示者相同。 普通每以伏羲造八卦爲文字的起源，我很反對；我以爲文字起源於圖畫而非起源於八卦，八卦只是生殖器崇拜時代之宗教的魔術。 易繫辭下說：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」 假使這話是眞的，那他所觀察的「天地」「鳥獸」「身物」實只是一切兩性的性器官，所以結果只造了這麼簡單的⚊⚋；不然，看見了太陽畫個⊙，看見了流水畫個巛，那才算是觀象觀法於天地呢！ 古代生殖器崇拜的信仰，遺留於古代記載中的，除上文敘述生殖崇拜時所已徵引的以外，例如：

天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。 禮記禮運

大明生於東，月生於西，此陰陽之分，夫婦之位。 禮記禮器

日出於東，月出於西，陰陽長短，終始相巡，以致天下之和。 禮記祭義

祭日於東，祭月於西，以別外內，以端其位。 禮記祭義

祭日於壇，祭月於坎，以別幽明，以制上下。 禮記祭義

男教不脩，陽事不得，適見於天，日爲之食。 婦順不脩，陰事不得，適見於天，月爲之食。…… 故天子之與后，猶日之與月，陰之與陽，相須而后成者也。 禮記昏義

山爲積德，川爲積刑。…… 邱陵爲牡，谿谷爲牝。 蚌蛤龜珠，與月盛虛。 大戴禮記易本命

乾為天，為圜，為君，為父，為玉，為金，為寒，為冰，為大赤，為良馬，為老馬，為瘠馬，為駁馬，為木果。坤為地，為母，為布，為釜，為吝嗇，為均，為子母牛，為大輿，為文，為衆，為柄；其於地也為黑。（易說卦）

都是很顯明的證據。總之，我們說儒家的生殖哲學完全脫胎於初民的生殖器崇拜的宗教思想，決不是武斷的汚衊的話，而只是客觀的歸納的研究的結果。而儒家之所以採取這種思想，完全利用當時民衆思想的幼稚，是一種宣傳主義的策略，與墨家的明鬼是同一的作用。近人研究孔子或儒家思想者自身先存一個救世的念頭，預備作道統的繼承者，於是結果或者不自覺地或者故意地採用釋道與宋明理學的見解，以描寫孔子或儒家思想之偉大與玄妙。其實孔子或者儒家思想之偉大與玄妙是一件事，其思想之出發於低等宗教又是一件事，我們不能因學說的結論而抹煞學說的出發點。所以就我的觀察，在儒家，「孝」是修「仁」的入門方法，其根本思想，直接出發於生殖哲學，間接出發於生殖器崇拜的原始宗教。其關係如下圖：

生殖器崇拜 → 生殖崇拜

生殖崇拜 → 天地 → 仁

生殖崇拜 → 祖先 → 孝 → 仁

（七）

我們已明瞭儒家的仁孝關係與其來源，但還有一問題須加以說明，就是：初期的或正統的儒家主張「仁孝因果論」，即由「孝」以修「仁」說；而儒家的某一支派，即曾子一派，主張「仁孝一致論」，即擴充「孝」的範圍以與「仁」相合，結果使「仁」「孝」爲同實而異名的德目，其論調漸折而與道家的一部分思想相近。孔子或其他儒者的思想，以爲「孝」固然很重要，但究竟不過是「仁」的小部分，如果不幸「仁」「孝」發生衝突而不能兩全的時候，則應該捨「孝」而取「仁」。再詳細些說，儒家以毀傷父母所給與的肢體爲不孝，就是所謂「身體髮膚受之父母，不敢毀傷」；又以自殺被殺或獨身而斷絕祖先的血統爲不孝，就是所謂「不孝有三，無後爲大」；所以孔子主張「敬身」，孟子主張「守身」。但當本體或大血統根本發生危險的時候，即「仁」德根本搖動的時候，那我們只得犧牲個己或小血統以維持本體或大血統的生命，即孔子所謂「殺身成仁」，孟子所謂「捨生取義」。本來「殺身」「捨生」是不孝，但爲「仁」的緣故，「殺身」「捨生」不僅不是不孝，而且自有其特殊的價值。這種說法，在實際的社會上，固自有其必要；但就仁孝關係的原理說，不免相矛盾而欠圓滿。所以曾子一派爲求「仁」「孝」關係的妥帖起見，竭力擴充「孝」的範圍，以與「仁」相一致，使「仁」「孝」根本上不發生衝突。本來社會發生流血的事情，即個己有時爲別一個己，或別一個團體，甚至於別一個名義而犧牲，這本是社會的不幸的現象，也就是人羣沒有達到理想社會的表徵。所以老子從消極方面譏斥忠孝，以爲「六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣」；莊子楊子從積極方面主張「養內養外，」主張「拔一毛而利天下不爲；」都是想根本地使社會不

發生犧牲的流血的慘劇而造成理想的安寧的樂土。曾子的思想有點與此相近；他以爲社會的個個人，倘使都能一方面自全其身，一方面全人之身；詳言之，就是一方尊重自己的生殖，一方尊重他人的生殖，則社會根本上無所謂衝突，也用不着犧牲，那時候不是仁孝一致嗎？論語泰伯記載曾子臨死的時候說：

曾子有疾，召門弟子曰：「啓予足，啓予手。詩云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」

就表面上看，似乎曾子卑怯得很，其實他的思想是很偉大而圓順的。他好像說：「把我的手拿起來，把我的脚拿起來，你們看啊，我的肢體是絲毫沒有受傷害啊。我一世人謹謹慎慎的活過去，根本上對於生一點兒也沒有傷損牠。現在呢，我順自然的原則，把我的生命照原來天地父母所給我的還給他們，我這一世總算沒有虧損啊！」禮記祭義及大戴禮記曾子大孝更說得清楚，他說：「天之所生，地之所養，惟人爲大。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣。」你假使瞑目地想一想，社會的個個人都是「全生全歸」，都是「不虧不辱」，按自然的原則，平安地和愛地生活着，這簡直是樂土，是天國，是烏託邦了。

祭義及曾子大孝又說：

孝有三：小孝用力，中孝用勞，大孝不匱。思慈愛忘勞，可謂用力矣。尊仁安義，可謂用勞矣。博施備物，可謂不匱矣。

斷一樹，殺一獸，不以其時，非孝也。

所謂「博施備物，」所謂斷樹殺獸以時，就是孟子所謂「仁民而愛物，」也就是孔子所謂「仁，」但曾子全名之爲「孝，」則「仁」「孝」不過是同實而異名而已。孔子以「生殖」爲本體之「用，」以「仁」爲本體之「德；」而曾子則以「生殖」爲本體之「用，」以「孝」爲本體之「德。」祭義及曾子大孝說：

> 曾子曰：夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕；推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。詩云「自西自東，自南自北，無思不服，」此之謂也。

這話，粗看似乎很空疏；但倘若了解曾子的一貫的思想，那就很有精義。在曾子的眼光，「孝」不僅是個人的道德，社會的倫理，而且是宇宙的原則。牠沒有時間空間的差異，牠簡直與本體同其範圍。所以假使我們就原理的圓順妥帖而下批判，則孔子的「仁孝因果論」不免矛盾，而曾子的「孝的一元哲學」眞可稱一貫之道了。

（八）

這篇文字且暫止於此。我絕無若何的野心，想作一個儒家的繼承者或研究者；我只在說明儒家的「孝」自有其根本的思想，自有其一貫的理論。假使我們想承受甚至於發揚「孝」的教義，那我們只有將儒家的哲學自生殖器崇拜，而生殖崇拜而仁孝因果論，而仁孝一致論，全盤地接受；不然，若只是生吞活剝，竊取儒家哲學的肢體而棄其首尾，以附會某一主義，那不僅在實際的應用上發生矛盾與危險，即在哲學的敘述上，也只是個思想的雜亂者。人間的愛之實現與擴大，是我們所朝夕祈求的；但是偏面的愛，强迫的愛，偏

面的道德，强迫的道德，老實說，無論如何，恐怕不是我們所能或所願接受了。

八月六日脫稿

（附注）本文大意，蓄之數年，前曾舉以語石岑兄，石岑間採以實其所著之人生哲學，可參看。今茲畧有所感，因重鈔此篇，以就正於頭腦清楚之讀者。

一〇三　論孔門學風只有務外主內兩派書

（十二，三，一，民鐸雜誌四卷一號）

郭紹虞

頡剛兄：

近於講授時偶有啓發，以爲孔門弟子學風只有務外主內兩派，並不如韓非顯學篇所云之多。孔子內外兼修，其弟子則性有所偏，不過以親接孔子言論之故，尚不致分歧爲二；數傳以後，到孟荀兩家便大不相同了。孟傳自曾子；荀傳自子夏。曾子主內而子夏務外——此根據孟子公孫丑不動心章而言——所以孟明大義而荀重傳經。其後宋學宗孟，漢學尊荀。而宋學之中二程便已異趣；明道近孟，伊川近荀。象山近於明道，晦庵偏於伊川，於是宋學之間復有程朱陸王之爭。——此本蔡著中國倫理學史，實則都不外於務外主內兩派之學風也。所以探本求原，應當於孔門弟子的學風中求之，恰恰曾子子夏可以爲之代表。曾子忠恕一貫之言，都是盡己推己之旨；『吾日三省吾身』及『籩豆之事則有司存』，都是重本而不逐末之主

張。所以謝上蔡說：『獨曾子之學，專用心於內，故傳之無弊，』而曾子『臨大節不可奪，』『任重道遠』的精神，都是內部充實的結果。子思的『與天地參，』孟子的『浩然之氣，』全從此中得來。至子夏則『日知所亡，月無忘所能，』『博學，篤志，切問，近思，』『君子學以致其道，』全是務外之學；故其爲教，亦只重在洒掃應對進退之事，全與曾子異趣。此說較康長素所謂『子游受微言以傳諸孟子，子夏受大義以傳諸荀子，微言爲太平世大同教，大義爲升平世小康教』云云，似乎差勝。——近人講孔門學派的，弟只見康說，不知兄曾見其他主張否？——不過如我所言，亦有數項疑問：

（1）曾子戰戰兢兢的態度，和襲裘裼裘之爭，似乎亦是務外。

（2）子夏賢賢易色一章所言及『小德出入』云云，似乎亦是主內。

以此矛盾，所以疑不能决，請兄爲我一決之。至於說曾子子夏均以親接孔子言論，故還不甚分離，固亦有理，但總非强有力之證據。此外更有一疑問——大學一書，究竟是否曾子所撰？請指教！若果出於曾子手，則弟前言更爲有力矣。

弟郭紹虞。

一〇四　答書

（十二，六，一，民鐸雜誌四卷四號）

顧頡剛

紹虞兄：

半年前接到來信，快讀一過。牽於人事和疾病，到今天才得如願作答，歉極了！

尊意以爲孔門學風只有務外，主內兩派：務外一派以子夏爲代表，主內一派以曾子爲代表。這把孟子不動心章所舉的孟施舍，北宮黝的例，與傳說中孟荀的師承合一而言，自甚巧合。但我意有可磋商的：孔門的派別在論語上看，先進四科『德行，言語，政事，文學，』以內外別之，德行爲內，言語政事文學皆爲外；『子以四教文，行，忠，信，』以內外別之，文爲外，行忠信皆爲內。論語上雖不分內外，而今日欲以內外別之，固無往不可。所以我想分別兩派只是我們居於後世的評論之詞，而不必是當時的實在情狀。當時孔子設敎，各方面都要顧到；弟子勉學其師，自然也是要求『兼而有之。』但以性有所偏，故子夏不得不列於文學之科，而曾子乃趨重於德行。但這決不是他們有意的主張，有意的分歧，故曾子不妨有褻裘裼裘之爭（假定檀弓所記是眞的，）子夏亦儘可有『小德出入』之言。爲學之道，不是求之於本心便是求之於事物，勢固不能出此兩端，此兩端亦大足以賅括古今中外的學術，不徒孔門學風而已。

至於學派的分歧，或因於地域，或因於事實，固不必盡關於宗旨。墨子自尙賢至非命十題，一題皆有三篇，旨同文異；假使出於一家之書，何取乎如此複沓？俞樾謂是後人集相里，相夫，鄧陵三派的墨書而成者，甚爲可信。墨分爲三而宗旨不殊，安見儒分爲八而宗旨必異？尊意疑孔門弟子只有務外，主內兩派，並不如韓非子顯學篇所說之多，這句話我不甚敢信。因爲務外，主內只是我們渾括的分類，我們的分類不即是當

時的事實；而學派的分別，顯學篇上乃有姓氏可據也。至其所以分派之故，顯學篇雖未言，而荀子非十二子篇上頗錄其梗槪則其區別大都在衣服步履顏色之上，而主張的爭論乃無幾何也。

『孟傳自曾子；荀傳自子夏，』這是後世的話，並無確據。孟子處在民生極憔悴的時候，汲汲要救民於水火，他雖自標爲儒，而根本的宗旨反與墨家相同。荀子生戰國之末，那時法家正盛，因此他的言論甚有近似法家的地方。所以我們與其說他們的學術見解傳授於孔門弟子，毋寧說他們的學術見解發生於時勢的鼓盪。孟傳自曾子，荀傳自子夏，無論沒有確實的證據，即有確實的證據，亦不能因了孟子荀子的主張而窺見曾子子夏的眞相，因爲孟子荀子所處的時勢已經不是曾子子夏所處的時勢了。

子夏傳經，本是可能之事。但照漢以後人所說的師承系統，乃完全靠不住。託名於他的易傳和詩序，現在都已知道是假造的了；此外再有什麼著作？古文家因希望毛詩通行，加上一個老牌子，造爲子夏五傳至荀卿之說。然而荀子書上只有稱美子弓（仲弓，）沒有稱美過子夏；不但沒有稱美過子夏，而且罵過『子夏氏之賤儒』。這還能說他是子夏的弟子嗎？

宋學承漢唐人繁瑣而不近人情的禮學之後，爲恢復理性的要求，放眼看古書，見論語，孟子和大學，中庸氣象闊大，人性飽滿，所以有四書的選定。四書只是宋人眼光中的四部好書集合在一起的，不能以大學爲曾子作，中庸爲子思作，而以孟子爲大學，中庸的傳人。（『大學何以知爲曾子作？』戴震幼時已經這樣地懷疑了，有人能拿出證據來嗎？）

來書引康有爲先生語，『子游受微言以傳諸孟子，子夏受大義以傳諸荀子；微言爲太平世大同教，大義爲升平世小康敎。』 這話只是把曾子換了子游，子游受的是禮運的支配，一樣地沒有根據。 子游子夏同列文學，何以孔子的微言竟全不傳於德行政事諸科呢？ 大學，中庸，禮運諸篇，都是漢代人所作，前人評論已多，我們不能以此斷說孔門學派。

這個問題是學術史上的一個大問題，不是一二通信札所能解決的。 匆匆奉答，說話甚不切實。 以後我的生活較爲安定時，當再詳細討論。 乞吾兄教之，是幸。

弟顧頡剛。 十二，九，二十八。

周予同

一〇五 殭尸的出祟

——異哉所謂學校讀經問題——

（十五，十，五，一般第一卷，第二號）

這篇文章，實在是廢話；在作者與讀者方面都是時間的浪費。 但這有什麼法子呢！ 在這樣奇怪的國度裏，殭尸穿戴着古衣冠，冒充着神靈，到民間去作祟，幾乎是常有的事。 你如果覺得太不入眼了，覺得有點忍耐不住了，你能沉默着不說話嗎？ 你能不大聲呼喊嗎？ 朋友們！恐怕誰也說「不能！」 但是這眞是沒有法子呢！

劈頭說了一段不着邊際的話，這真似廢話了；但是，且慢，請看八月十二日上海時事新報學燈欄中一段奇怪的新聞：

江蘇教育廳於八月八日訓令省立各學校各縣教育局長第一六〇五號文云：案奉省長第五一八六號訓令內開：案准浙閩蘇皖贛聯軍總司令部函開：茲據無錫公民楊鍾鈺曾啓文呈請禁止男女同校，特重讀經與國文，禁用白話，並多設宣講所等情。查中國禮教莊嚴，文獻安富，爲全球各國所重視。乃近歲學風浮囂日甚，敗常亂俗，謬託文明。推其狂悖之心，直欲使數千年道德留貽（？）剷除淨盡，反不若歐美所設之學校猶知維持德育。教部及各校職員因循敷衍，含己私人，使青年子弟漸染澆風，可爲太息。該公民等所稱，洞中時弊，頗堪采用。相應函請察照令行教育廳核議施行爲荷，等因。並附件原呈到署。除函復外，合行抄錄呈稿令仰該廳長查照向章，分別核議具復，此令，等因。並鈔發原呈。奉此。當以男女同學一項，在小學校生理尚屬幼稚時代，似尚無妨。大學生年齡學力已達成人時期，在道德及法律上均可自負責任。按諸國外各大學，亦類皆男女同學，似當有通融之餘地。惟中等各校學生年齡大率正在青春時間，定識定力均尚未有充分修養，似應一律禁止男女同學，以防弊害而肅風紀。讀經一項，包括修齊治平諸大端，有陶冶善良風俗作用，似應由各校於公民科或國文科內擇要選授，藉資諷習。至特重國文禁用白話一項，在小校學生程度尚淺，文言白話不妨兼授，以期易於領會。中等各校學生以能閱本國典籍，現代文言報紙，及以清淺文字發表思

想事物爲重要之目的，似應多授文言文，以期國文程度之增進。 並應禁閱不正當之小說，以肅校風而端士習。 又多設宣講所一項，現在各縣所辦社會教育事項，類有通俗宣講員擔任宣講，前經廳長通令整頓在案，似可即由職廳摘抄原呈要旨，令飭各縣原有宣講員切實辦理，無庸另行添設，庶幾事易觀成，費無虛耗等語。 備文復請省長核示。 茲奉指令內開：呈悉，准如所擬辦理，即由該廳通令飭遵，並候特函總司令部查照，此令，等因。 奉此，除通令外，合行抄發原呈，令仰該校遵照，此令。

我不是美國哥倫比亞大學的教育博士，也不是新文化運動中的國語大家，關於男女同學和禁止白話文兩個問題，自有那些帶方帽子的博士們或者專家們去從容討論，用不着我來饒舌。 現在，我姑且專就殭尸似的讀經問題談一下罷。

這「讀經」的殭尸，在民國作祟已不止一次了。 民國四年，國務卿徐世昌及程樹德等不由教部而逕由政事堂編製教育綱要，添設讀經；當時的遺老遺少們大有「猗歟盛哉」之嘆，但不久袁世凱也就由總統變成皇帝了。 共和重建，教育部總算顧全了這塊民國招牌，所以也就通令廢止。 這是第一次。 去年章士釗恃執政府教育總長的權威，在十月末開了一次部務會議，又要在學校裏添設讀經，僥倖當時教部還有幾位有骨氣的部員堅持反對，於是終無結果；但不久段祺瑞槍殺學生的「三一八慘案」又就隨着發生了。 這是第二次。 我真正有點擔憂，這殭尸的出現總多少給民國一點禍患。 第一次的帝制，第二次的慘殺，固然不能說全原於讀經，但牠的確是反動行爲的預兆呢！ 易曰：「知幾其神乎！」 現在這殭尸第三次又出

現了，牠或者已在伸出可怖的手爪來散播禍患的種子了！但是當禍患還未降臨的時候，我們惟一的救急手段，只有捉着這殭尸，剝掉牠的古衣冠，用照妖鏡似的眼光看牠究竟是一個什麼東西變成的。現在，我不客氣了，我只得先動手去斸這個殭尸了。

如果我們像現在時髦大學考試國學常識似的，說：「經是什麼？有些什麼？」恐怕大家或者不加思索地說：經是孔子的東西；牠一共有十三部，所謂十三經；因而將孟子，爾雅等書一一的列舉出來。但是這個答案，假使我是主試者，我一定要給牠一個零分。爲什麼呢？因爲（一）經的定義，（二）經的領域，和（三）經和孔子的關係，在經學史上是一個爭辯未決的問題，決不是那麼簡單的話所能答復的。所以提倡讀經的人，假使對於上面三個問題自己先沒有弄淸楚，而僅僅的說初小要讀孟子，高小要讀論語，中學要讀左傳；那麼，他不僅不配作一個眞正的思想反動者，並且不配來談經來提倡讀經；因爲他所以經呵經呵這樣無聊地喊，完全是自己被這個古衣冠的殭尸嚇倒，因而把這個殭尸當作神靈樣的去嚇別人。

我們要曉得，經學上的爭辯論難與其派別的複雜，和其他文學或哲學等是一樣的。雖然自孔子到現在已經有二千四百七十七年（紀元前五五一——一九二六），自西漢經學產生到現在已經有二千一百三十二年（高祖元年當紀元前二〇六——一九二六）但經學本身依然是紛亂的，是不能「定於一」的。僅就上面幾個問題——（一）經的定義；（二）經的領域；（三）經和孔子的關係——說，就我所知的，已

經有四派完全不同的學說。我們爲明瞭起見，可以名爲：（一）經古文學派，（二）經今文學派，（三）駢文學派，（四）新古史學派。

這四派裏面牠的學說比較地沒有什麽價値或權威的，是第三派的駢文學派。這派起源於淸代阮元的文言說，到近人劉師培才成爲比較有系統的主張。他以爲「經」書爲什麽稱爲經呢？這因爲六經中的文章多是奇偶相生，聲韵相協，藻繪成章，好像治絲的經緯一樣，所以稱爲「經」。依他的主張，孔子的六經所以名爲經，是因爲六經的文章大抵是廣義的駢文體；所以其他羣書，只要是「文言」的（即所謂廣義的駢文體）也可以稱爲經，如老子稱爲道德經，離騷稱爲離騷經等。這派發生的動機是反對桐城派的古文；因爲桐城派的文學家援引左傳檀弓等以自重，說自己這派的文學淵源於六經；所以當時的駢文學者爲抵禦敵方（古文家）起見，也援引易經中的文言，說自己這派的文學也淵源於六經，而且比較他們所援引的早些而且更有權威。這派不知道經學與文學有各自獨立的領域，而甘心以文學作經學的附庸，實在不甚高明。現在錄劉師培一段話，以見一斑。

「許氏說文『經』字下云：『織也。從系巠聲。』蓋經字之義，取象治絲。從絲爲經，衡絲爲緯；引伸之，則爲組織之義。……六經爲上古之書，故經書之義，奇偶相生，聲韵相協，以便記誦，而藻繪成章，有參伍錯綜之觀。古人見經文之多文言也，於是假治絲之義而錫以六經之名。即羣書之文言者，亦稱之爲經，以與鄙詞示異。後世以降，以六經爲舊典也，乃訓經爲法；又以六經爲盡人所共習也，乃

訓經爲常此皆經後起之義也。

「如易有文言而六爻之中亦多韵語，故爻字取義於交互。尚書亦多偶語韵文。詩備入樂之用，故聲成文謂之音；而孟子亦曰『不以文害辭』。孟子引孔子之言曰：『春秋，其文則史』；而禮記禮器亦曰：『禮有本有文。』是六經之中無一非成文之書。」（均見劉著經學教科書第一冊。）

劉氏的話固然有許多誤謬的地方，最明顯的，如春秋其「文」則史，禮有本有「文」的兩個「文」字，決不能作「文言」的「文」來解釋；但我們現在不是來編經學講義，實在無需詳密的批評。總之，對也罷，不對也罷；不過假使採取這一派的學說來談經的定義及領域，那麼，不僅只孟子，論語可算是經，就是一切「文言」體的羣書，如哲學的道德經和文學的離騷經也應當稱爲經。大聲提倡讀經的聖人們，賢人們，你們的意見怎麼樣？恐怕又以爲這不免涉及異端，或斥爲雕蟲小技有妨大道了。

經學學派中，比較頑舊點的，是經古文學派；但就是依這派的主張，也恐怕不是現在這班提倡讀經的聖賢們所能忍受。因爲這派以爲經是書籍的通稱，不是孔子的六經所能專有。在孔子以前，固然已有所謂經；書在孔子以後的羣書，也不妨稱爲經。總之，經就是綫，就是訂書的綫，就是所謂「韋編三絕」的「韋編」；所以只要是綫裝的，全可以稱爲經。經是一切綫裝書的總稱，不能佔爲五經，六經，七經，九經，十一經，十三經等經書的專名詞。依牠的主張推廣地說，不僅現在書坊流行的「大狗跳，小狗叫」的小學國語教科書可

稱爲經，就是他們表面上疾首痛惡而自己偸偸地在被窩裏看着的金瓶梅，假使不是日本洋裝式的翻板，也可以稱爲經。在腐舊的經學裏居然有這樣大胆的主張；這在不學無術而又喜歡談經的聖賢們，恐怕又要舌撟不下了！

這派的起源較早，但對於上述學說的集成實始於近人章炳麟。章氏在國故論衡文學總略篇，有一段解釋「經」「傳」「論」的起源，說這三者的區別完全出於書籍裝訂與版本長短的不同。現節錄於下：

「案經者編絲綴屬之稱，異於百名以下用版者，亦猶浮屠書稱修多羅。修多羅者，直譯爲線，譯義爲經。蓋彼以貝葉成書，故用線聯貫也；此以竹簡成本，亦編絲綴屬也。傳者，專之假借。論語『傳不習乎』，魯作『專不習乎』。說文訓專爲六寸簿。簿即手版，古謂之忽。書思對命，以備忽忘，故引伸爲書籍記事之稱。書籍名簿，亦名爲專。專之得名，以其體短，有異於經。鄭康成論語序云：『春秋二尺四寸，孝經一尺二寸，論語八寸。』此則專之簡策當復短於論語，所謂六寸者也。論者，古但作侖。比竹成冊，各就次第，是之謂侖。簫亦比竹爲之，故龠字從侖。引伸，則樂音有秩亦曰侖，『於論鼓鐘』是也。言說有序亦曰侖，『坐而論道』是也。論語爲師弟問答，乃亦略記舊聞，散爲各條，編次成帙，斯曰『侖語』。是故繩線聯貫謂之經，簿書記事謂之專，比竹成冊謂之侖，各從其質以爲之名。」

章氏根據上說，所以在國故論衡原經篇中說經是一切羣書的通稱。他舉了許多證據，以爲（一）兵書可

以稱經，如國語吳語說「挾經秉枹。」（二）法律可以稱經，如王充論衡謝短篇說「五經題篇，皆以事義別之至禮與律獨經也。」（三）教令可以稱經，如管子書有經言區言。（四）歷史可以稱經，如漢書律歷志所援引的記載庖犧以來帝王代禪的「世經」（五）地志可以稱經，如隋書經籍志所著錄的摯虞的「畿服經」（六）諸子可以稱經：如墨子有經上經下兩篇；韓非子的內外儲說先次凡目，亦稱爲經；老子到漢代鄰氏次爲經傳；賈誼書有容經。（七）其他六經以外的羣書，也時常稱經，如荀子所援引「人心之危，道心之微」二語，出於古代已經遺佚的道經。總之，依章氏的主張，一切的書籍都是經，這眞使提倡讀經的聖賢們爲難了。章氏在今日，已居然作擁護舊禮教者的傀儡；但他的這種學說，恐怕又不是他們所能接受的。因爲他們所崇仰或利用的，只是半瘋假癡的章太炎，而不是洪憲以前的繼承浙東學派與擁護經古文學的章太炎呢！

與經古文學派相反的，是經今文學派。這派雖然以爲六經是孔子的作品，但他們對於經的定義異常狹窄，而主張復異常堅決，恐怕也仍舊使現在提倡讀經的聖賢們爲難。這派以爲經是孔子著作的專有名稱；孔子以前，不得有經；孔子以後的著作，也不得冒稱爲經。他們以爲經，傳，記，說四者的區別，不是如經古文學者所謂書籍板本長短的不同，而是著作者身分的不同。他們以爲孔子所作的叫做經，弟子所述的叫做傳，或叫做記，弟子後學展轉口傳的叫做說；一如佛教佛所說的名經，禪師所說的名律論的不同。所以他們

以爲只有詩，書，禮，樂，易，春秋是孔子所手作，可以稱爲經；樂在詩與禮中，本無經文，所以實際上只有五經這名辭是可以成立或存在的。南朝增僞周禮，小戴記二書稱爲七經；唐又去春秋本經，而增公羊傳，穀梁傳，僞左氏傳三書稱爲九經；宋又增論語，孝經，孟子，僞爾雅四書稱爲十三經：這些所謂七經，九經，十三經等等名詞，全是不通的，全是誤謬的。宋朱熹又將小戴記中的大學一篇分析首章爲經，餘章爲傳；以一記文分經傳，更是荒謬的舉動。並且進一層說，就是五經，還有應該討論的問題。譬如易經，其中卦辭，爻辭，象辭，彖辭是孔子的作品，可以稱爲經。繫辭，文言是弟子所作，只可以稱爲傳；所以史記自序篇稱繫辭爲易大傳。說卦，序卦，雜卦三篇，不僅不是孔子的著作，並且是漢時所僞造；所以連傳記，說的名稱都不配。總之，依經今文家說經的領域是異常狹窄的；所謂經，只有詩三〇五篇（他們不信古毛詩三百十一篇的話）書二十八篇（嚴格的今文家，連歐陽大小夏侯後增的泰誓也不算），儀禮十六篇（本十七篇，除掉子夏所作的喪服傳），易的卦辭，爻辭，象辭，彖辭，四種（他們不信連繫辭，文言，說卦，序卦，雜卦都計算在內而稱爲十翼的古文說）及「斷爛朝報」似的春秋經的本文。這種學說，在清代中葉的漢學家已經這樣地主張；但立足於今文派而大胆的提出抗議的，是始於龔自珍六經正名及六經正名答問諸文。但龔氏有時還混雜古文家說，所以後來的今文家，如皮錫瑞的經學歷史，廖平的知聖篇，康有爲的新學僞經考，提出更明確更有系統的主張。現節錄龔氏文一段如下：

「何謂傳？書之有大小夏侯，歐陽，傳也；詩之有齊，魯，韓，毛，傳也；春秋之有公羊，穀梁，左氏，鄒，夾氏，亦傳

也。何謂記？大小戴氏所錄凡百三十有一篇是也。何謂羣書？……禮之有周官司馬法，羣書之頗關禮經者也。……何居乎後世有七經，九經，十經，十二經，十三經，十四經之喋喋也？或以傳爲經，公羊爲一經，穀梁爲一經，左氏爲一經。審如是，是則韓亦一經，齊亦一經，魯亦一經，毛亦一經，可乎？歐陽一經，兩夏侯各一經，可乎？易三家，禮慶，戴，春秋又有鄒，夾。漢世總古今文，爲經當十有八，何止十三？……或以記爲經，大小戴二記畢稱經。夫大小戴二記，古時篇篇單行；然則禮經外當有百三十一經。或以羣書爲經。周官晚出，劉歆始立；……後世稱爲經，是爲述劉歆非述孔子。……又以論語，孝經爲經。假使論語，孝經可名經，則向早名之，且曰序八經，不曰序六藝矣。……於是乎又以子爲經（指孟子）。猶以爲未快意，則以經之輿儓爲經，爾雅是也。爾雅者，釋詩書之書，所釋又詩書之膚末，乃使之與詩書抗，是尸祝輿儓之鬼配食昊天上帝也。」

龔氏這段話，很能痛快的指斥十三經名詞之不能成立，很能系統的指出周禮，小戴記，公羊傳，穀梁傳，左傳，論語，孝經，孟子，爾雅九書之不能稱經。但提倡讀經的聖賢們，這於你們又發生困難了。依你們的意見，不過叫沒有反抗力的小學生們讀讀論語，孟子，讀讀大學，中庸，或者讀讀左傳。但是，這只能算是讀傳記，羣書，諸子，不能算是讀經；還和國文教員選讀史記莊子是一樣的，那裏配稱讀經？要讀經，就要讀斷爛朝報似的春秋，或佶屈聱牙的尚書等才行但是不客氣說，諒這些聖賢們也沒有這樣大反動的氣概與胆識！況且孔子不刪鄭衛之詩，這談戀愛說淫奔的國風，恐怕還要呈請司令部出示禁止呢！

上述三派，雖然對於經的定義與領域各有不同的見解；但是對於五經與孔子有密切的關係一點都是承認的。不料到了最近產生的新古史學派，他們根本的否認五經與孔子有什麼關係。爲擁護舊禮敎而擡出孔子作招牌，是否得當，是否有效，都暫且退一百步不提；但是爲昌明孔子之道而擡出五經作材料，那你就是被僞古史欺騙的大傻瓜！爲什麼呢？沒有別的，就因爲五經是五部不相干的雜湊的書，與孔子絲毫沒有關係；孔子與五經眞所謂「風馬牛不相及！」自然，還在提倡讀經的聖賢們，或者會大咋其舌而斥爲離經叛道；不過在平心靜氣以經書爲客觀的研究材料的人們，不能不承認他是經學上一個新學派，不能不承認他是一個超漢宋學，超今古文學而受懷疑哲學的洗禮的新學派！這派發生只有四年的歷史，自然一時不能有很完備的學說；在現在，可以作這派代表的，也只有錢玄同先生。錢先生以爲（一）孔子沒有刪述或制作六經的事。（二）樂經本來無書，詩，書，禮，易，春秋本是各不相干的五部書。（三）把各不相干的五部書配成一部而名爲六經的緣故，是因爲附會論語「子所雅言詩書執禮」及孟子「孔子作春秋」的話而成。（四）六經的配成，當在戰國之末。（五）自六經名詞成立以後，於是荀子，商君書，禮記，春秋繁露，史記，漢書，白虎通等書，一提及孔子，就併及六經，而且瞎扯了什麼「五常」「五行」的鬼話來比附。（六）因有所謂五經，於是將傳記羣書諸子亂加，而成爲七經，九經，十一經，十三經的名稱。他搜集論語上談及詩，書，禮，樂，易，春秋的話而加以嚴密的考證，因而斷定（一）詩是一部最古的總集；（二）書是三代時候

的「文件類編」或「檔案彙存」應該認爲歷史；（三）儀禮是戰國時代胡亂鈔成的僞書；（四）易的原始的卦爻是生殖器崇拜時代的符號後來被孔子以後的儒者所假借以發揮他們自己的哲理；（五）春秋是五經中最不成東西的一部書是所謂「斷爛朝報」或「流水賬簿」自然，他決不是如上文所援引的那樣的簡單，那樣大胆的武斷；這不過是他研究以後的結論與斷案他所搜集的材料與考據的方法是和漢學家一樣的豐富與縝密的。這種考證文字本也可以節引，但似乎太繁瑣，所以讀者如欲明瞭其中的曲折，請參考他的原著。（見顧頡剛古史辨第一册頁六七至八二，或努力週刊讀書雜志第十期。）

這眞使我們提倡讀經的聖賢們更爲難了！提倡讀經是爲宣揚孔道，宣揚孔道是爲擁護舊禮教；現在經書和孔子根本上就沒有關係，這眞是這些聖賢們的致命傷了。

以上所說，還不過是就經的定義，領域，及牠和孔子的關係隨便談談，已如此其繁複而不易解決；如果我們再進一層討論經的內容，那牠的困難問題更其是風起雲涌，不僅小學生的腦子裝不下，就是這班不學的聖賢們恐也要頭昏腦脹呢！現在姑且拿十三經的頭部書易經來說罷。易學派別的繁多，眞是五花八門；有易漢學與易宋學的不同；易漢學中又有今文易與古文易的不同，而今文易中又有施（讎）孟（喜）梁丘（賀）京氏（房）的分派；古文易中又有費（直）高（相）的分派；此外漢魏間鄭玄虞翻荀爽王弼的易學，清代的張惠言焦循的易學，都自有其立脚點。他們的學說，每每一個問題使你竟年窮究而不得結果！

現在提倡讀經的聖賢們，或者以爲學生們用不着這許多，隨便談點能了。 但這是什麼話！ 做學問只要隨便，只要敷衍這是對於學問的不忠實！這是對於自身的不忠實！這是卑鄙的心理！這是中國一切玄學哲學科學不發達的根本病因！ 我記得提倡讀經的章士釗曾在去年甲寅上鬧一個笑話。 這笑話在一般人或者不注意，但只要對於經學稍有常識的人們，將要笑得齒冷。 在那一期，恕我沒有閑功夫去查了；總之在通訊欄，桐城派古文家馬其昶寫一封信給章士釗，替他的弟子保薦，同時送他一本馬氏自著的易費氏學。 章氏莫名其妙的對於他瞎稱譽一頓。 我當時有點奇怪，費氏易學久已失傳，晉王弼易注是否繼承費氏，在經學上還是疑問，馬氏現在忽然著了一部易費氏學，或者是輯佚的著作，當有一看的價值，於是向圖書館借來了一本。 不料看了以後，完全不是那麼一回事。 馬氏不僅不懂易學，連易學的派別全弄不清楚，署名費氏學，而亂七八糟的將自漢至清的關於易學的著作不分學派的亂抄一頓。 桐城派作家對於經學無研究，本不足怪，而不料章氏竟上了一次大當！ 對於自身所崇奉信仰而欲以號召社會的東西，自身先沒有忠實的研究，這是何等夸誕危險的事呵！ 我眞不能不佩服中國式的政論家與教育家！

最後，我正式的宣示我的意見罷。 經是可以研究的，但是絕對不可以迷戀的；經是可以讓國內最少數的學者去研究，好像醫學者檢查糞便化學者化驗尿素一樣；但是絕對不可以讓國內大多數的民衆，更其是青年的學生去崇拜，好像敎徒對於莫名其妙的聖經一樣。 如果要大家懂得修齊治平之道，這是對的；但是下之有公民學，中之有政治學，倫理學，上之有哲學，用不着讀經！ 如果你們頑强的盲目的來提倡讀經，我敢

作一個預言家，大聲的說：經不是神靈，不是拯救苦難的神靈！只是一個殭尸，穿戴着古衣冠的殭尸！牠將伸出可怖的手爪，給你們或你們的子弟以不測的禍患！

九月六日脫稿

古史辨第二册下編

一〇六　評近人對於中國古史之討論（古史決疑錄之一）

張蔭麟

（十四，四，學衡第四十期）

兩年前，顧頡剛氏發表其與錢玄同論古史書（見十二年五月努力週報讀書雜志（以下省稱讀書雜志）第九期），欲證明『周代人心目中最古的人是禹，到孔子時有堯舜』。劉掞藜氏及胡堇人氏並起駁之。顧氏復爲文反辯，提出討論者八事：

（一）禹是否有天神性？（二）禹與夏有沒有關係？（三）禹的來源在何處？（四）禹貢是什麼時候做的？（五）后稷的實在如何？（六）堯舜禹的關係如何？（七）堯典，皋陶謨是什麼時候做的？

（八）現在公認的古史系統是如何組織而成？

迄今顧氏之文所已發表者，僅及上列（一）（二）（三）（五）（六）五項，（後又增『論文王是否紂臣？』）而劉氏再駁之文除關於上列第（一）項者外，亦尚未露布。（顧氏及劉氏文並見讀書雜志第十一至第十六期，又轉錄于東南大學史地學報第三卷第一至第五期。）茲將顧氏文中之涉及堯舜禹事蹟者衡論如此。

（一）根本方法之謬誤

凡欲證明某時代無某某歷史觀念，貴能指出其時代中有與此歷史觀念相反之證據。若因某書或今

存某時代之書無某史事之稱述，遂斷定某時代無此觀念，此種方法謂之「默證」(Argument from silence)。默證之應用及其適用之限度，西方史家早有定論。吾觀顧氏之論證法幾盡用默證，而什九皆違反其適用之限度。茲于討論之前，請徵法史家色諾波(Ch. Seignobos)氏論默證之成說以代吾所欲言。其說曰：

吾儕于日常生活中，每謂『此事果眞，吾儕當已聞之。』默證即根此感覺而生。其中實暗藏一普遍之論據曰，倘若一假定之事實，果眞有之，則必當有紀之之文籍存在。

欲使此推論不悖於理，必須所有事實均經見聞，均經記錄，而所有記錄均保完未失而後可。雖然，古事泰半失載，載矣而多湮滅，在大多數情形之下，默證不能有效；必根于其所涵之條件悉具時始可應用之。

現存之載籍無某事之稱述，此猶未足爲證也，更須從來未嘗有之。倘若載籍有湮滅，則無結論可得矣。故於載籍湮滅愈多之時代，默證愈當少用。其在古史中之用處，較之在十九世紀之歷史不逮遠甚。（下略）

是以默證之應用，限於少數界限極清楚之情形：（一）未稱述某事之載籍，其作者立意將此類之事實爲有統系之記述，而於所有此類事皆習知之。（例如塔克多 Tacitus 有意列舉日爾曼各民族 Notitia dignitatum 遍述國中所有行省，各有一民族一行省爲二者所未舉，則足以證明

當時無之）（二）某事蹟足以影響作者之想像甚力，而必當入于作者之觀念中。（例如倘法蘭克 Frankish 民族有定期集會，則 Gregory 之作法蘭克族諸王傳不致不道及之）。（以上見 Ch. V. Langlois and Ch. Seignobos: Introduction to the Study of History (translated into English by G. G. Berry), pp. 254—256, London Duckworth and Co. 1898. 按此書已由李思純君譯成中文，商務印書館出版。）

此乃極淺顯之理，而爲成見所蔽者每明足以察秋毫之末而不見輿薪。謂予不信，請觀顧氏之論據。（以下僅舉一例。其他同樣之謬誤不下十餘處，留待下文詳論，以省重複。）

詩經中有若干禹，但堯舜不曾一見。尚書中（除了堯典皐陶謨），有若干禹，但堯舜也不曾一見。故堯舜禹的傳說，禹先起，堯舜後起，是無疑義的。（見讀書雜志第十四期。）

此種推論，完全違反默證適用之限度。試問詩書（除堯典，皐陶謨）是否當時歷史觀念之總記錄，是否當時記載唐虞事蹟之有統系的歷史？又試問其中有無涉及堯舜事蹟之需要？此稍有常識之人不難決也。嗚呼，假設不幸而唐以前之載籍蕩然無存，吾儕依顧氏之方法，從唐詩三百首，大唐創業起居注，唐文彙選等書中推求唐以前之史實，則文景光武之事蹟其非後人『層累地造成』者幾希矣！

（二）夏禹史蹟辨正（參看顧氏文中『禹與夏有沒有關係』『禹的來源在何處』兩節）

顧氏謂『西周中期，禹爲山川之神；後來有了社祭，又爲社神。』 其說之妄，劉氏已明辨之矣。 茲所亟待討論者，禹與夏果有無關係？ 顧氏曰，『何以詩書（除堯典，皋陶謨，禹貢）九篇說禹，六篇說夏，乃一致的省文節字而不說出他們的關係？』（標點照原文。） 吾爲之下一解答曰，此因詩書（除堯典，皋陶謨，禹貢）非夏禹事蹟之總記錄，因禹與夏之關係非『必當入於其作者之觀念中』者。 一言以蔽之，此因詩書中無說及禹與夏之關係之必要。 試即詩書中言夏言禹之篇什而考察之：

(1)信彼南山，維禹甸之。（詩信南山）

(2)豐水東注，維禹之績。（詩文王有聲）

(3)奕奕梁山，維禹甸之。（詩韓奕）

顧氏曰，『詩經中有一個例，凡是名詞只有一個字的每好湊成兩字，凡兩字以上的名詞不刪。……如「王命仲山甫」「命程伯休父」名詞雖在兩字以上也不加省節了。 十月之交云「皇父卿士；番維司徒；家伯維宰；仲允膳夫；聚子內史；蹶維趣馬；楀維師氏。」 讀此很可見人名爲單字則加維字于人名，……務使一句湊成四字。 「維禹甸之」「維禹之績」正是此例。 禹若果是人王，亦應照了「后稷」「公劉」「王季」之例，稱他爲「后禹」（至少也要像國語和堯典的稱他爲「伯禹；」）禹若果是夏王，亦應照了「夏后」「夏桀」之例而稱他爲「夏禹」。』

夫詩三百篇非出一人之手，又非同時同地之文，而各個作者之屬詞造語之方式不能一律，故有所謂『作者之語言』(The language of the author)。今于三百篇中取數首相同之語調以例其他，則必須假定各個作者之語調皆如一。此大前提已不成立。茲退一步承認顧氏所稱之例，而『維禹甸之』『維禹之績』等語果違此例否耶？顧氏不云乎，『人名爲單字則維字加于人名』，禹正單字之人名也。其綴以維字，正猶番蹶楀之例也。吾儕不因番蹶楀上未加周字，遂謂其非周人，獨以禹上未綴夏字，遂謂其非夏主乎？顧氏之根本錯誤，在以『夏禹』二字爲一名(term)，而以仲山甫程伯休父之例律之。不知夏乃禹之國號，而非禹之名，『夏』『禹』二字並無必相聯屬之需要，非如仲山甫之不可析爲『仲』與『山甫』及『程伯休父』之不可析爲『程伯』與『休父』也。且也，『夏』『禹』二字既無不可分離之關係，而『維』與『夏』聲調不同(一爲平聲一爲仄聲)，維字置于句首，又可頓重語氣，(此顧氏言之)是故此處『維』字與『夏』字實不能相代。

至因詩三百篇中未嘗照后稷公劉王季之例稱禹爲后禹伯禹，未嘗照夏后夏桀之例稱禹爲夏禹，遂謂禹非夏王，此尤爲妙不可言之奇論。吾儕讀樂府詩選玉臺新詠明詩綜清詩別裁，其中亦未嘗有照后稷公劉王季之例稱劉邦爲『帝劉邦』，稱朱元璋爲『帝朱元璋』，亦未嘗有遵夏后夏桀之例稱劉邦爲『漢劉邦』，稱朱元璋爲『明朱元璋』，然則劉邦朱元璋非漢帝明帝矣。嘻！

(4)惟帝降格，有夏誕厥逸。(書多方)

(5)有夏不適逸，……殷革夏命。（書多士）

按此處言夏皆指夏桀事。若作『惟帝降格夏禹，夏禹誕厥逸，』『夏禹不適逸，……殷革夏禹命，』豈不與事實相違反乎？

顧氏曰，『多士多方並言夏殷，言殷則必舉成湯，言夏則從不舉禹，這是什麼道理？』

考多士多方之稱夏殷事，乃周公將桀之所以亡湯之所以得天下，與紂之所以亡武王之所以得天下相比論，以明周之取商正如商之取夏，皆奉天命而非違義。前者（多士）所以撫慰殷之遺民，後者（多方）則因淮夷叛後告諭『四國多方』，皆有為而發。其所言與夏桀以前之事完全無關，安能將禹事牽入！

(6)古之人迪惟有夏，乃有室大競，……迪知忱恂于九德之行。……桀德，惟乃弗作往任，是惟暴德，罔後。亦越成湯，……克用三宅三俊。……嗚呼，其惟受德暋，惟羞刑暴德之人同于厥邦！（書立政）

顧氏曰，『這一段是把夏商對舉的，都是說夏商起的時候如何好，後來的時候如何壞。何以在商則舉出創業的成湯與亡國的受，而在夏則但舉出亡國的桀而不舉出創業的禹？做立政的人並不是不知道禹的，（篇末即言「其克詰爾戎兵以陟禹之迹」）但他何以不把禹湯並舉，何以篇末又單舉禹呢？』

讀者須注意，立政一篇乃周公陳說往事以爲成王鑑戒，並非欲於夏商事爲本末畢具之敍述。且隨口宣言，既常有無意中缺漏，而又經史官之轉載，殘佚自不必無，安能持此以判斷當時之歷史觀念！且謂在商舉湯，紂則在夏亦須兼舉禹桀，此不過詞章上求偶儷之陋技而非吐辭所必循之公例。觀立政篇中又云，『自古商人亦越我周文王立政立事牧夫準人……』正與上引『古之人迪惟有夏……亦越成湯』同一辭氣。此處並言商周而亦于周則舉文王，於商則不舉湯，可見立政作者慣用此種語調，其省略並非有特別原因。至篇末言『陟禹之迹』，乃所以廻應篇首，正見禹與夏之有關係也。

以上已將顧氏所舉爲證據者悉加評駁。此外詩書中言夏言禹者尚有九條，茲併加稽驗，觀其有無說及禹與夏之關係之需要。

(7)韋顧既伐，昆吾夏桀。(詩長發)

此處可作『昆吾夏禹』耶否耶？讀者自能辨之。

(8)洪水芒芒，禹敷下土方。(詩長發)

(9)是生后稷，纘禹之緒。(詩閟宮)

(10)天命多辟，設都於禹之績。(詩殷武)

(11)禹平水土，主名山川。稷降播種，農植嘉穀。(書呂刑)

(12)其克詰爾戎兵，以陟禹之迹。(書立政)

吾前言之矣：『禹』『夏』兩詞並無必相聯屬之需要，故言禹不舉夏，不能為禹與夏無關係之證。且此處前三條若將夏字加入，則聲調(Euphony)及音節(Metre)皆失其宜矣。

(13)鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇。(書洪範)

此時禹尚未即天子位，若稱夏禹則失辭矣。

(14)殷鑒不遠，在夏后之世。(詩蕩)

夏后統指夏代(論語以『夏后氏』與『殷人』『周人』對舉，此其證也，)言夏代之亡可為殷代之鑒，故云『不遠』也。若作『在夏禹之世』，則毫無意義矣。

(15)相古先民有夏，……今相有殷，…… 有夏服天命，惟有歷年，…… 有殷受天命，惟有歷年。(書召誥)

此處夏殷對舉，皆統指其全代，若改作『夏禹』便不可通。若因其言夏不舉禹，遂謂禹與夏無關係，然則此處言殷亦未嘗舉湯，豈湯與殷亦無關係歟？

綜上觀之，詩書中九篇說禹，六篇說夏，其中有十三篇無說明禹與夏之關係之可能，(第一，二，三，四，五，七，八，九，十，十一，十三，十四及十五條)，其餘亦無說明禹與夏之關係之必要。顧氏又引論語上未言

禹與夏之關係爲證，按論語上言禹者僅三條：

（1）禹，吾無間然矣。

（2）禹稷躬稼而有天下。

（3）舜禹之有天下而不與焉。

前一條言禹之行爲，絕無舉及其國號之需要。後二條兩單名對舉，更不能將『夏』字添入。是故，關于禹與夏之關係，詩書論語均不能施用默證。換言之，即吾儕不能因詩書論語未說及禹與夏之關係，遂謂其時之歷史觀念中禹與夏無關。而顧氏所謂『禹與夏的關係，……直至戰國中期方始大盛，左傳墨子等書即因此而有夏禹的記載；……禹與夏沒有關係，是我敢判定的』云云，絕對不能成立。（以上評顧氏文中『禹與夏有沒有關係』一節。）

其他由根本觀念推演而出之妙論，自然『樹倒猢猻散』，本可不必再浪費筆墨以辨之。惟以其影響於一般僅從報章雜誌中求智識之青年對於古史心理甚鉅且深，故不殫更贅數言。

顧氏以禹，夔，饕餮在字義上爲蟲獸之名，而假定禹爲動物，劉掞藜氏已明辨其謬（讀書雜志第十三期）吾儕更當注意者，顧氏謂夔饕餮爲獸，遂『推之於禹』亦當非人，此種類推法（Analogy），史上絕不能用爲證據。（參看 J. M. Vincent: Historical Research, PP. 257—259. New York Holt and Co

1911.）彼又謂

『在傳說中，鯀爲治水的人。說文云，「鯀，魚也。」左傳云，「堯殛鯀，其神化爲黃熊，」（下引朱熹語云，「熊乃三足鱉。」）則鯀爲水中動物。禹旣繼鯀而興，自與相類，故淮南子即有禹化爲熊的故事。』

夫鯀訓爲魚而不能謂名鯀之人即魚也。此理劉氏闢之已詳，茲不贅。鯀化爲熊之神話，乃指其死後之事，與生前無涉。若因神話言其死後化爲動物，遂謂其非人，則成都記亦云『杜宇死，其魂化爲杜鵑』，豈蜀帝杜宇亦爲鳥而非人歟？即退一步言，古代有鯀爲水中動物之神話，而因禹與鯀相類，遂謂古代亦以禹爲水中動物，此種類推法之結果亦不能據爲典要。至淮南子乃漢人之書，且多妖言，決不能用以證春秋以前之歷史觀念。

顧氏又曰，『天問言治水有「鴟龜曳銜，鯀何聽焉」及「應龍何畫」之問。山海經本此，遂言禹治水時有應龍以尾畫地，即水泉流通，禹因而治之。可見治水神話中水族動物很多，引禹爲類，並不爲過。』

此用類推法，與前者同一謬誤。且即用類推法，亦必須兩物相類，然後有可推。試問總理治水之禹，與神話中畫地之應龍，曳銜之鴟龜（按王逸注云，『鯀治水，績用不成，堯乃放殺之羽山。飛鳥水蟲曳銜而食之。』此言固不能據爲典要；然顧氏謂鴟龜爲治水神話中動物，亦無確據也。）安能引以爲類！

顧氏又曰，『左傳與天問均說鯀化熊。天問又說「伯禹腹鯀，」又說「焉有龍虬，負熊以遊，」覺得伯禹與龍虬有合一的可能，覺得第一條理由又得一憑藉。』（按第一條理由，謂禹爲似蜥蜴之動物，劉掞藜氏已駁之。）

顧氏謂鯀爲熊之說不能成立，前已明之。天問云，『伯禹腹鯀，夫何以變化？』按腹，王逸古本作『愎，』言伯禹與剛愎之鯀何以變化而不相同，有何神怪之處足供附會。『龍虬負熊』之熊，與鯀有何關係？（著因神話謂鯀化爲熊，言熊便是指鯀，然則凡言杜鵑者便指蜀帝杜宇耶？）而『負熊』之龍虬與禹又有何關係？願顧氏明以教我。

顧氏復下一假定曰：

『商周間南方的新民族有平水土的需要，醞釀爲禹的神話。這個神話的中心點在越（會稽），越人奉禹爲祖先。自越傳至羣舒（塗山）；自羣舒傳至楚；自楚傳至中原。流播的地域既廣，遂覺得禹平水土是極普遍的，進而至于說土地是禹鋪塡的，山川是禹陳列的，對于禹有了一個地王的觀念。中原民族自周昭王以後，因封建交戰而漸漸與南方民族交通，故穆王以來始有禹名見于詩書。又因后土之祀，得與周人的祖先后稷立於對等的地位。』

關於此假定，吾儕可分五層評論。

（一）請問『商周間的新民族』是否『有平水土的需要？』顧氏曰，『楚越間因土地的卑濕，有積

水的氾濫，故有宣洩積水的需要。因草木的暢茂，有蛟龍的害人，故有焚山澤，驅龍蛇的需要。』焚山澤乃益事，與禹無涉，茲且不談。至謂楚越積水氾濫，則不能不請其『拿證據來。』顧氏引天問『地何以東南傾，』『東南何虧，』及漢書地理志『江南卑濕』三事，遂謂周代楚越之地與孟子所謂堯時『洪水橫流，氾濫于中國，……下者爲巢，上者爲營窟，』『竟這等相似。』按古人所謂『地不滿東南，』乃因我國東南部地勢傾陷，爲江海所歸，此與陸地上積水氾濫自是二事。且天問所謂『東南，』並未明言何地，安得隨意指爲楚越。讀者更須注意：漢書只言『江南卑濕，』而顧氏則云『楚越間地勢卑濕，積水氾濫，故有宣洩的必要，』此全爲鑿空附會之談，實犯史法上『從抽象名詞推理』(Reasoning from abstract terms)之大病。（參看 Historical Research, pp. 259—260）夫吾人今日猶恒謂『粵地卑濕，』『南方卑濕，』然則廣東亦『積水氾濫有宣洩之必要』耶？

（二）禹若爲楚越民族所虛造之神話中人物，則決不能於華夏之歷史觀念中有立足之地。何也？春秋以前，吳越荆楚諸族乃中原人民所鄙爲『蠻』『夷』而不儕于人類，而又中原之世敵也。夫以自命堂堂之華胄而乃取彼『蠢爾蠻荆，大邦爲讎』之民族之神話中人物，與中原歷史觀念根本相繫納者，舉而加諸乃祖乃宗（后稷）之上，與之配祀，垂爲型儀，律以古代夷夏之防之嚴，及以夷變夏之大懼，此必無之事也。

（三）禹之神話盛於楚越，不能爲禹之觀念創自楚越之證。安知非由於楚越與中原民族接觸後，禹之史蹟輸入，因從而放大附會耶？禹之神話之所以盛於楚越，吾嘗求其故，蓋有二焉。（一）南方民族富

於想象，獨擅構造神話之能力。（參看顧實周代南北文學之比較，見東南大學國學叢刊第一卷第三期。）（二）越欲借華夏自重，以洗刷蠻夷之名而自認爲禹後，（此正猶劉淵之自認爲漢高祖後）益有製造禹蹟以彌縫之之必要。此禹致羣神會稽道死葬會稽等傳說所由起也。

（四）綴以邏輯，顧氏之假定之能否成立，根本上全視乎能否證明周昭王以前中原民族無禹之觀念，及周昭王以前楚越已有禹之觀念。二者缺一，則其假定無根可據。關于後者，顧氏未道及隻字。吾嘗代之向漢以前之載籍搜索，毫無影響可尋。關于前者，顧氏之言曰：

『周頌有「自彼成康，奄有四方」之語，可見其作于成康之後，昭穆之世。細繹周頌的話，他們也說山河，但沒有道出一個禹字。也說耕稼，但又沒有道出一個禹字。也說后稷，但又沒有道出他和禹曾有什麼關係。一比了商魯頌，大，小雅對禹的特別尊崇，就顯出周頌的特異。周頌爲什麼特別的不稱禹？原來做周頌時尚沒有禹的偉大神蹟傳到周民族來。』

周頌中有一首稱成康，祇能證明此首作於成康之後，不能證明周頌三十一篇作于成康後若干時。換言之，即不能證明此三十一篇皆作于大小雅，周魯頌之中各詩前，昭穆之世。是故吾儕不能用周頌以證昭穆之世之歷史觀念。茲退一步承認此層，顧氏之論據亦違反默證適用之限度。夫欲因周頌中稱山河，稼穡，后稷，而不舉禹，遂斷定其時無禹之觀念，則必須證明凡言山河，稼穡，后稷，非將禹舉及不可。然此論絕對不能成立，試觀大雅及商魯頌之『崧高維嶽，』『帝省其山，』『瞻彼旱麓，』『景員維河，』『思樂泮水，』『江

漢浮浮，』並言山河而亦未將禹舉及。然則作此諸詩時亦無禹之觀念耶？詩三百篇中之言后稷者，惟閟宮稱后稷與禹對舉，然則除閟宮外，其餘言后稷各詩之作者亦皆無禹之觀念耶？禹乃治水者而非耕稼者，言稼穡自無舉禹之需要，此更無論矣。至是吾儕可一結論曰，周頌之不稱禹，乃因無稱禹之需要，並無『特異，』並非『特別的不稱禹，』故不能因其不稱禹，遂謂其時無禹之觀念。

（五）顧氏謂『土地是禹鋪塡的，山川是禹陳列的，』又謂禹『又因后土之祀，得與周人的祖先后稷立于對等的地位，』（並引上列顧氏所立假定中語，）前者乃將『敷』『甸』二字穿鑿附會之結果，後者乃由於誤讀國語，並經劉掞藜氏駁正。（見讀書雜志第十三期及第十六期。）

綜上五層觀之，顧氏所設之假定絕對不能成立。（以上評顧氏文中『禹的來源在何處』一節。）

（三）堯舜史蹟辨正（參看顧氏文中『堯舜禹的關係是如何來的』一節）

顧氏因詩書（除堯典皋陶謨）無堯舜之稱述，遂斷定『堯舜禹的傳說，禹先起，堯舜後起，是毫無疑義的。』

吾於第一節已辨其謬矣。彼於論禹之來源時，又嘗謂

『我們稱禹為「夏禹」正和稱堯為「唐堯」稱舜為「虞舜」一樣無稽。論語上只言「堯舜，」不言「唐虞，」唐虞之號不知何自來。左傳上所說的「陶唐氏，有虞氏，」乃夏代時的二國。……在左傳上，舜沒有姚姓，虞不言舜胤，堯沒有唐號，唐亦不言堯後，或猶保存得一點唐虞二國的本相。』

夏禹事前已辨明，茲不贅。且謂『論語上言堯舜而不言唐虞』此全非事實。按泰伯篇云：

> 舜有臣五人而天下治。武王曰『予有亂臣十人』孔子曰，『才難，不其然乎！唐虞之際，於斯爲盛。有婦人焉，九人而已』

其言舜當唐虞之際，正與堯典相符。即此一言，已足盡推顧氏之謬說。夏代之有陶唐有虞二國，毫不害堯之爲唐帝，舜之爲虞帝。夫劉邦之有天下也名漢，而劉龑之據粵也名南漢；李淵之有天下也名唐，而徐知誥之篡吳也名南唐；吾儕其可因南漢南唐爲後周之二國，遂謂漢唐非劉邦李淵之朝名乎？又吾儕既不能謂稱堯舜必須言其爲唐虞之帝，稱唐虞必須言其爲堯舜之後，然則又安能因左傳之不言，遂謂其不如是乎？顧氏此處之謬，亦因誤用默證。

堯舜與唐虞無關之說既不能成立，請進而論堯舜禹傳授之史蹟。關于此點，有當先決者二問題。（一）堯典，皐陶謨作於何時？（二）論語堯曰篇首章是否爲後人僞託？顧氏力言堯典，皐陶謨乃論語後之人所作，堯曰首章非論語原文。惟關于前者，顧氏至今尙未舉出證據。（顧氏致錢玄同書中所舉證據，已經劉掞藜氏證明其不能成立，見讀書雜志第十一期。）關于後者，顧氏根據崔述之說。惟崔說當否，又成一問題。茲爲斬除枝葉起見，先將堯典，皐陶謨及論語堯曰首章擱置不談，專從顧氏所舉證據中觀其所謂『堯舜的關係起于戰國』之說能否成立。

（一）顧氏曰『至於禹，我們看洪範，明明說是上帝殛鯀之後而繼起的。看呂刑，也明明說是上帝

降下的。看殷武，立政，又只說禹跡而不言舜域。他只是獨當一切，不是服政效忠。若照後人所說，則禹所畫的九州原是堯舜的天下，何以反把這兩個主人撇落在一旁？』

顧氏將洪範穿鑿附會，劉掞藜氏已明辨之曰：

『我們只要略略小心讀洪範，便只看出不畀洪範九疇的是天，錫禹洪範九疇的也是天。鯀之殛死乃由彝倫攸斁，禹之嗣興乃由鯀之殛死，並不是「殛鯀是天，興禹亦是天。」這裏又只言禹之嗣興，並未說禹受天命而平水土。』（讀書雜志第十四期）

劉氏言甚當，無待予再贅一辭。次觀呂刑云：

上帝監民，罔有馨香。……皇帝清問下民（墨子尚賢中引呂刑，亦作皇帝清問下民）……乃命三后恤功于民。……禹平水土，主名山川。……上帝不蠲。

此處前後均將『皇帝』與『上帝』對舉，然則皇帝為非上帝而為人王可知。（鄭康成謂皇帝指帝堯，當否且不論。）呂刑既明謂禹受命于人王，則所謂『他乃是獨當一切，不是服政效忠』之說乃不攻自破矣。水土為禹所平，九州為禹所畫，而禹之跡所及又甚遠，故以禹跡代表中國疆域。其所以不命舜域，其所以『將堯舜撇落一旁』者，正因舜未嘗平水土，畫九州，未嘗有迹之故。

（二）顧氏曰，『詩書中言禹的九處全沒有堯舜之臣的氣息，不必提了。就是偽作的禹貢也是說「禹敷土隨山刊木奠高山大川」「六府孔修，庶土交正，厎慎財賦，咸則三壤，成賦中邦」「錫土姓，

「祇台德先，不距朕行，」「禹錫玄圭，告厥成功。」這是何等獨斷獨行，稱心佈置。這何曾有一點兒做人的臣子的意味。末句所謂「禹錫玄圭，告厥成功」乃是告成功于上帝，上帝把玄圭賞賜與他。（帝王世紀和宋書符瑞志有「禹治水畢，天賜玄珪」的話，正作如此解）』

讀者須注意：顧氏所謂『完全沒有做了堯舜之臣的氣息』一語，實犯籠統之病。如何謂之『有做了堯舜之臣的氣息』如何謂之『沒有做了堯舜之臣的氣息』顧氏未嘗道及隻字。夫詩書中（除堯典，皐陶謨）無禹爲堯舜臣之記載，此是事實，然亦未嘗有禹非舜臣之反證或暗示。若因其言禹九條未嘗謂禹爲堯舜臣，遂斷定禹非堯舜之臣，此又違反默證適用之限度。何也？詩書（除堯典，皐陶謨外）非堯舜禹事跡之記錄，而言禹亦無必說明其爲堯舜臣之需要也。

禹貢乃敍述禹在各地治水之經歷，何能將禹與堯舜之關係事實牽入。且治水非在朝廷咫尺間之事，周行天下，去虞帝不知幾千里，若不能『獨斷獨行，稱心佈置』必待請命而後動，則終其身不能疏一河矣。顧氏因其『獨斷獨行，稱心佈置』遂謂這何曾有一點兒做了人臣的意味，眞所謂『知二五而不知一十』也。『禹錫玄圭，告厥成功』一語，固未言錫圭受告者爲堯，然亦未言其爲上帝，安能增字解釋，任情附會耶！皇甫謐乃慣造僞史之大家，符瑞志乃妖言之總集，而號稱疑古之顧氏乃引據其語，吾未解何故。

（三）顧氏曰，『堯舜的傳說本來與治水毫無關係，論語上如此，楚辭上也如此。自從禹做了他們的臣子之後，於是他們不得不與治水發生關係了。……但殛鯀的是誰呢？大家說不清楚。這一部

「左傳也忽而說堯，忽而說舜。退可以見一種新傳說出來時，前後顧全不得的情形。」

按論語楚辭並無堯舜與治水無關之證據或暗示。若因論語未嘗言及堯舜與治水相關之事實，遂謂堯舜與治水無關，此又違反默證適用之限度。何也？論語楚辭非堯舜事蹟之記錄，而言堯舜亦無其治水之關係之必要也。左傳昭七年言『堯殛鯀於羽山，』乃出諸鄭子產之口。僖三十三年言『舜之罪也殛鯀，』乃出諸臼季之口。二人歷史智識之程度未必相同，其矛盾何足異。譬如有某學校考歷史，一學生言明毅宗死于李自成之難，一言其爲清兵所殺，吾人其亦謂『這可以見出一種新傳說出來時，大家顧全不得的情形』乎？退一步言，上述二語非出諸子產臼季之口，而爲左傳作者所附加，亦安能保其無因疏略而致誤。且從邏輯上言之，凡兩相矛盾之說，或有一謬，或兩者俱謬，不能因其矛盾遂斷定其兩者皆虛也。

由此觀之，顧氏謂堯舜禹的關係起於戰國，其所舉證據皆不能成立。此外顧氏以此觀念爲基礎而建築之空中樓閣，自無勞吾人之拆毀矣。綜合以上兩章，可得一結論曰：

顧氏所謂『禹是西周中期起來的，堯舜是春秋後期起來的，他們本來沒有關係，』其說不能成立。其所以致誤之原因，半由於誤用默證，半由於鑿空附會。

一〇七　談兩件努力週報上的物事

傅斯年

（十七，一，三——廿三，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第一集，第十期——第二集，第十三期）

頡剛足下：

我這幾年到歐洲，除最初一時間外，竟不曾給你信，雖然承你累次的寄信與著作。所以雖在交情之義激如我們，恐怕你也輕則失望，重則爲最正當之怒了。然而我却沒有一天不曾想寫信給你過，只是因爲我寫信的情形受牛頓律的支配，『與距離之自成方之反轉成比例，』所以在柏林的朋友尙每每通信以代懶者之行步，德國以外已少，而家信及國內朋友信竟是稀得極利害，至於使老母髮白。而且我一向懶惰，偶然以刺激而躁動一下子，不久又回復原狀態。我的身體之壞如此，這麼一個習慣實有保護的作用，救了我一條命。但因此已使我三年做的事不及一年。我當年讀嵇叔夜的信說他自己那樣懶法，頗不能了解，現在不特覺得他那樣是自然，並且覺得他懶得全不盡致。我日日想寫信給你而覺得挪起筆來須用舉金箍棒之力，故總想『明天罷，』而此明天是永久不來的明天，明天明天，……至於今天或者今天不完，以後又是明天，明天，明天……。這眞是下半世的光景！對於愛我的朋友如你，何以爲情！

私事待信末談，先談兩件努力週報上的物事。在當時本發憤想寫一大篇寄去參加你們的戰論，然而以懶的結果不曾下筆而努力下世。我尙且仍然想着，必然寫出寄適之先生交別的報登，竊自比于季子挂劍之義，然而總是心慕者季子，力困若叔夜，至今已把當時如泉湧的意思忘到什七八，文章是做不成的了，且把尙能記得者寄我頡剛。潦草，不像給我頡剛的信，但終差好於無字眞經。只是請你認此斷紅上相思之字，幸勿舉此遐想以告人耳。

第一件是我對於丁文江先生的『歷史人物與地理的關係』一篇文章的意見。這篇文章我非常的愛讀，當時即連着看了好幾遍。我信這篇文章實在很有刺激性，就是說，很刺激我們從些在歐洲雖已是經常，而在中國却尚未嘗有人去切實的弄過的些新觀點，新方術，去研究中國歷史。又很提醒我們些地方。但這篇文章的功績，在此時却只是限於這個胎形，看來像是有後，上，我們却不能承認其中證求的事實爲成立。而且這種方法也不是可以全不待討論的。丁先生的文章我只看見過中國與哲嗣學的下半篇，和這篇，和『科玄之戰』的文章。從科玄之戰的文章看來，（特別是後一篇）可以知道作者思想的堅實分解力，在中國現在實在希有，決非對手方面的人物所能當。而他這一些文章，都給我一個顯然的印觀，就是，丁先生在學問的線路上，很受了 Sir Francis Galton, Prof Karl Pearson 一派的影響，而去試着用統計方法於各種事物上，包括着人文科學。這實在是件好事。我們且於丁先生的施用上，仔仔細細看一下子。

（點一）拿現在的省爲單位去分割一部『二十四朝之史』（從曾毅先生的名詞）中的人物，不能說沒有毛病。把現在的省拿來作單位，去分割元明清三朝的人物，是大略可以的；拿來作單位去分割前此而上的人物，反而把當時人物在當時地理上的分配之眞正 Perspective 零亂啦。略舉一兩個例。漢時三輔三河七郡合來成一個司隸校尉的部區：三輔是京畿，而三河每可說是京畿文物之別府，文物最高的地方。這實在是一個單位。而若拿現在的省劃分，使得三輔與當年的邊塞爲一單位，三河大部分與汝漢爲一單位，小部分與雁門代郡爲一單位，便把當時人物照當時地理（就是說郡國）分配的樣子失啦。丁先

生的表，是個英語文法在漢語中分配的表，而從此推論到『即如前漢的都城在陝西，而陝西所出的人物還抵不上江蘇，更不必說山東河南了。』 彷彿像是幾百或千年後北京劃得與東蒙車臣汗沙漠同區，統名曰薊北部，有歷史家曰，『薊北是千年建都之地，而所出的人物反不及今一中部，更不必說大部了。』 這話可以行嗎？ 假如我們不拿現在的省為單位而拿當年的郡國為單位，恐怕這話就不這樣了。 東漢於郡上有了州，說起來容易些。 東漢的陝西所以人物少者，因為當時的陝西（司隸校尉）的大部分精華在省外，而省內有些與當時的陝西毫不相干的地方。（朔方迤南，當時邊塞，不屬畿輔。） 江蘇的人物所以多者，也正以當時的江北老把江南的分數帶着提高。 不然，吳郡自身在西漢恐怕也不過和東漢樣的。 況且今之省域，不即合於當時的國界。 所以這表中直隸甘肅之在北宋（燕雲十六州已屬契丹，甘肅已屬夏）河南安徽江蘇之在南宋（交界區）……等，都是些困難的物事。 又如把南宋的中國和現在列省的中國為一般的排列對比，自然事實上出入很多。

但既不用一貫的百分單位，比起來，又怎麼辦？ 我回答說，我根本上不贊成這個表。 如果製一個表，必須比這個詳析的多。 不在當年『中國』的境內的即不應一般待遇過去百分，而當年國界省界也要註明。 或者把省分為數部（如今道區），比起來可以不大妨礙當時的區畫，也不妨礙一統一體的比較。 餘詳下文。

（點二） 丁先生從他所造的表中推比了許多事實和現象。 但這些事實和現象和這個表中的數目

字，嚴格說起，多毫沒有直接的關繫。這些推比也但是些預期（anticipations）而已。換句話說，這些推比的事件多是我們時常所想及，如建都的關繫，都城外更有文化中心一種事實地方與『龍興』的關繫，物質與文物，殖民同避亂的影響……等等，都是我們讀起歷史來便引想到的些題目。但我們對於這些題目，有意思，而有的意思無界略，總而言之，都是些多多少少模糊着待考的意思。現在丁先生這表中的數目字，也並不能給我們這些待考的意思一個判然的決定。這些意思與這些數目間的關繫，只是聯想，不是相決定的『因數』。這類看起來像很科學的，而實在是『預期』之件，頗有危險。

（點三）第一表所以不見得能得好成就者，因為包羅太寬大，立意上太普遍，而强從一個無從分析的表中去分析事實。至於第二表，却是一件極好的作品。這一表之所以成功，正因為題目是有限而一定，不如上一表一樣。這個表中的意思，也或者可以有斟酌的地方。鼎甲數雖然不受省分的制限，但恐怕也不能說是完全自由競爭的結果，尤其不見得鼎甲是能代表文化。我很疑心有下列二種分數在其中有貢獻。（一）考試官與投考者鄉族的關繫。如考官中多是昔年的鼎甲，恐即有偏於其同鄉的趨勢（殿試不密封）（二）考殿試竟成了一種專門的技術，如某一地方最便宜於殿試所需要的各種質素，則這一地方所出之科甲為多，然我們却不能竟拿他出科甲的數目為文化最高的數目。此兩點均可於你們貴縣在清朝多出狀元一件事實中證明。但如果明朝不如清朝在考試上之腐敗，則此層即不成問題了。不過我們看來，明朝晚年士林中那種講師生門地交遊等等一切的淨惡習慣恐怕好不到那里去。」言歸正傳，這一個表

却是能把他所要證明的東西之一件證明了，就是下一個消極證，『官定的各省科舉額，不足代表各省的程度，』不過分數上尚有斟酌呵！

（點四）丁先生謂在兩漢的時代，中國文化的分佈不平均，後漸平均，到了明朝甚平均。這恐怕也是因爲拿着現在的省爲單位，去比量，才有這個現象。浙江之在西漢，猶之乎今之吉林，恐尚不及；福建等省，則等於黑龍江阿山道之間。所以在後漢，廣東貴州雲南奉天『都是零。』與其說是文化分配不平均，毋寧謂爲這些地方之爲中國，意義上尚不盡完全。如果我們做一個中華民國時代的表，勢必至於外蒙西藏（康省除外）青海下面加零，吉黑三特別區新疆阿山貴州下面加一個很小的分數，其相貌或與漢朝差不多。至於在各種意義上，完全爲中國之地方，如關洛汝漢淮泗及沿着黃河的郡國，細比起來，其平均或不平均，恐與今之各省之平均相等。是則丁先生所謂古不平均今平均，又一幻境也。總而言之，這事實與其謂爲當年文化至不平均，毋寧謂是現在的行省中國大得多了。

把上列幾點約起來，我對於這篇文章的一個一般的印象，是覺着把統計方法應用在歷史一類的研究上尤其要仔細。普通說起，凡是分布上淩遲出入的事實，都可應用統計方法；而這樣分布上淩遲出入的事實，幾乎是可研究的事實之大部分。但統計方法的收效也以他所去施用的材料之性質爲斷。統計方法最收效的地方，是天文。豈特如此，我們竟可說天文是統計學的產生地。因爲統計方法之理論，幾乎都是從天文學中造端，而近代統計學方法之立基柱者 Queletete 自身是比利時的欽天監。這正因爲天文學

上的數目，我們用來做統計的比較的，總是單元（Homogeneous），而所用數目，多半是由我們所限定的標準造出的。就是說，我們對於這些數目有管轄之可能。及乎到了生物學的事實上，就不這樣便當。雖然這些數目還是由我們定的標準產出，然而事實的性質已遠不如天文事實之單元，實在是些複元的（Heterogeneous）。至於歷史現象，我們不能使他再回來去量一下子，又是極複元的物事，故如不從小地方細細推求比論，而以一個樣子定好，如當代歐美都市統計表一般的形狀，加上，恐怕有點疏誤。歷史本是一個破罐子，缺邊掉底，折把殘嘴，果真由我們一整齊了，便有我們主觀的分數加進了。我不贊成這個以現在的省為二千年歷史之總地方單位，去百分國土大小很不相等的各時代的人，正是因為這表太整齊，這表裏面的事實却是太不整齊。

研究歷史要時時存着統計的觀念，因為歷史事實都是聚象事實（Mass-facts）。然而直截用起統計方法來，可要小心着，因為歷史上所存的數目多是不大適用的。

假如丁先生把這一個大表變散為小點去研究，恐怕收效比現在多得多。現在略舉幾個提議：——

（一）以當年的州郡為單位，去求方里數目，戶口數目，財賦數目三件之相互比例。假如能畫成地圖，以比例率之輕重為顏色上之淺深，或者其分配上更可提醒些事。（二）把世族（姑假定有二人同出一家，同有傳者，即為世族，更於其中以年代分類）按州郡列一個表，再把非世族之人物照州郡之分配者和他一比，恐怕使我們顯然見得文化低的地方多非世族，文化高的地方多世族。（母系有可考者即列入，如楊

惲爲司馬子長外孫之類。）（三）把歷代的世族比較一下，比較他們在人物中的百分數目，在各類職業文官武將文學等的分配比較，或者更有些事實可得到。此時沒有根據，但人們免不了泛着去想由東漢至唐，世家之漸重，實在是當時社會組織上很大的一個象徵。宋後世族衰，是一個社會組織上很大的變化。這三件正是偶然想起，其實中國歷史上可用數目表圖研究的題目很多。Richter拿字數統計去定Plato語之先後，何況歷史上的事實呢。但總以從有界畫的題目做去，似乎才妥當。

我可以把上文總結起來說：丁先生這一種方法，將來仔細設施起來，定收很好的效果，不過他這篇文（特別是第一表）却但是一個大略的椎輪。我們不取這篇文章所得的結果；因爲他們不是結果，但取這篇文章的提議，因爲他有將來。

至於他論唐朝與外族的一段，完全和我的意思一樣。漢唐決不能合作一個直線去論，我曾於『中國歷史分期之研究』詳細說過。這篇文章大約是民國七年春天登在北京大學日刊上的，錯字連篇。原稿我彷彿像交給你了。是麼？我在這篇文章用所謂元經的話，謂陳亡是『晉宋齊梁陳亡，中國亡。』永嘉南渡前爲第一中國。南渡後失其故地，而尙有第一中國之半，猶一綫也。隋唐兩代實是以五胡拓跋爲原始，合着由踏踐的剩餘再造的。所以唐朝文物習慣從南朝，而生活的精神反截然和南朝兩樣。這個第二中國，固然在文化上仍是因襲第一中國，然一要部分亦以苻秦拓跋爲根據。（苻秦拓跋都有中國以外的領土，又恰恰這個時候是西域文化最高的時候，故即無人種變化，亦甚能使文化歷史入一新期。）大野三

百年一統後（這個一統之爲一統，也和我們五族共和之爲共和一樣）大亂上一回，生出了一個文化最細密的宋朝。在許多地方上，宋朝是中國文化之最高點。這第二中國與第一中國之爲一線，不是甚深的現象。其內容上所謂南北朝之紛亂，決不等於三國唐季，而實是一個民族再造的局面，恐怕這個時期是歷史上最大的關節了。漢朝盛時只是中國的，唐朝盛時頗有點世界的意味。這固然也由於漢朝接觸的外國除西域很小的一部分外都是蠻夷，而唐朝所接觸恰在西域和亞剌伯文化最盛期，但要不是自身民族上起了變化，就是說等於社會組織和生活的趨向上起了變化，這外來的影響究竟不容易濟事。梁陳的『塚中枯骨』局面是不能使民族的生命繼續下的。或者殷周之際，中國的大啓文化，也有點種族關係正未可知。要之中國歷史與中國人種之關係是很可研究的。

其二，論頡剛的古史論。三百年中，史學，文籍考訂學，得了你這篇文字，而有『大小總匯』。三百年中所謂漢學之一路，實在含括兩種學問：一是語文學，二是史學，文籍考訂學。這倆以外，也更沒有什麼更大的東西；偶然冒充有之，也每是些荒謬物事，如今文家經世之論等。拿這兩樣比着看量，是語文學的成績較多。這恐怕是從事這類的第一流才力多些，或者也因爲從事這科，不如從事史學文籍考訂者所受正宗觀念限制之多。談語言學者儘可謂『亦既覯止』之覯爲交媾，『握椒』之爲房中藥。漢宋大儒，康成玄晦，如此爲之，並不因此而失掉他的爲『大儒』。若把『聖帝明王』之『眞跡』布出，便馬上是一叛道的人。但

這一派比較發達上差少的史學考訂學，一遇到頡剛的手裏，便登時現出超過語文學已有的成績之形勢，那麼，你這個古史論價值的大還等我說嗎。 這話何以見得呢？ 我們可以說道，頡剛以前，史學考訂學中真正全是科學家精神的，只是閻若璩崔述幾個人。 今文學時或有善言，然大抵是些浮華之士；又專以門戶爲見，他所以爲假的古文固大體是假，他所以爲眞的今文亦一般的不得眞。 所有靠得住的成績，只是一部古文尚書和一部分的左氏周官之惑疑（這也只是提議，未能成就）；而語文學那面竟有無數的獲得。 但是這語文學的中央題目是古音，漢學家多半『考古之功多，審音之功淺，』所以最大的成績是統計的分類通轉，指出符號來，而指不出實音來。 現在尚有很多的事可作；果然有其人，未嘗不可凌孔顨軒而壓倒王氏父子。史學的中央題目，就是你這『累層地造成的中國古史，』可是從你這發揮之後，大體之結構已備，就沒有什麼再多的根據物可找。 前見晨報上有李玄伯兄一文，謂古史之定奪要待後來之掘地。 誠然掘地是最要事，但這不是和你的古史論一個問題。 掘地自然可以掘出些史前的物事，商周的物事，但這只是中國初期文化史。 若關於文籍的發覺，恐怕不能很多。（殷墟是商社，故有如許文書的發現，這等事例豈是可以常希望的。） 而你這一個題目，乃是一切經傳子家的總鎖鑰，一部中國古代方術思想史的眞線索，一個周漢思想的攝鏡，一個古史學的新大成。 這是不能爲後來的掘地所掩的，正因爲不在一個題目之下。 豈特這樣，你這古史論無待於後來的掘地，而後來的掘地却有待於你這古史論。 現存的文書如不淸白，後來的工作如何把他取用。 偶然的發現不可期，系統的發掘須待文籍整理後方可使人知其地望。 所以你還是在實

座上安穩的坐下去罷，不要怕掘地的人把你陷了下去。自然有無量題目要仔細處置的，但這都是你這一個中央思想下的布列。猶之乎我們可以造些動力學的 Theorems，但這根本是牛頓的。我們可以研究某種動物或植物至精細，得些貫通的條理，但生物學的根本基石是達爾文。學科的範圍有大小，中國古史學自然比力學或生物學小得多。但他自是一種獨立的，而也有價值的學問。你在這個學問中的地位，便恰如牛頓之在力學，達爾文之在生物學。去年春天和志希從吾諸位談，他們都是研究史學的。「頡剛是在史學上稱王了，恰被他把這個寶貝弄到手；你們無論再弄到什麼寶貝，然而以他所據的地位在中央的原故，終不能不臣於他。我以不弄史學而幸免此厄，究不失為『光武之故人也』。」幾年不見頡剛，不料成就到這麼大！這事要是在別人而不在我的頡剛的話，我或者不免生點嫉妒的意思，吹毛求疵，硬去找爭執的地方。但早晚也是非拜倒不可的。

頡剛，我稱贊你夠了麼！請你不要以我這話是朋友的感情；此間熟人讀你文的，幾乎都是這意見。此時你應做的事，就是趕快把你這番事業弄成。我看見的你的文並不全，只是努力上讀書雜志 9,10,11,12,14，（十三號未見過，十四後也未見過）所登的。我見別處登有你題目十四號末又注明未完，且事隔已如此之久，其間你必更有些好見解，希望你把你印出的文一律寄我一看。看來禹的一個次敘，你已找就了，此外的幾個觀念，如堯，舜，神農，黃帝，許由，倉頡，等等，都仔細照處理禹的辦法處置他一下子。又如商湯，周文，周公，雖然是真的人，但其傳說也是歷時變的。龜甲文上，成湯並不稱成湯。商頌裏的武王是個光大商

業而使上帝『命式于九圍』的，克夏不算重事。周誥裏周公說到成湯，便特別注重他的『革夏』，遂至於結論到周之克殷『於湯有光』的滑稽調上去（此恰如滿酋玄曄諛孝陵的話）。到了孟子的時代，想去使齊梁君主聽他話，尤其是想使小小滕侯不要短氣，便造了『湯以七十里興，文王以百里興』的話頭，直接與詩頌矛盾。到了嵇康之薄湯武，自然心中另是一回事。至于文王周公的轉變更多。周公在孔子正名的時代，是建國立制的一個大人物。在孟子息邪說距詖行的時代，是位息邪說距詖行的冢相。在今文時代，可以稱王。在王莽時代，變要居攝。到了六朝時，眞個的列爵爲五，列卿爲六了。他便是孔子的大哥哥，謝夫人所不滿意事之負責任者。（可惜滿清初年不文，不知『文以詩書』只知太后下嫁。不然，周公又成滿酋多爾袞；這恐怕反而近似。）這樣變法，豈有一條不是以時代爲背景。尤其要緊的，便是一個孔子問題。孔子從論語到孔教會翻新了的梁漱溟，變了豈止七十二，而且每每是些劇烈的變化，簡直摸不着頭腦的。其中更有些非常滑稽的，例如蘇洵是個訟棍，他的六經論中的聖人（自然是孔子和其他）心術便如訟棍。長素先生要做孔老大，要改制，便做一部孔子改制託古考；其實新學僞經，便是漢朝的康有爲做的。梁漱溟總還勉强是一個聰明人，只是所習慣的環境太陋了，便挑了一個頂陋的東西來呼之爲『禮樂』說是孔家眞傳：主義是前進不能，後退不許，半空吊着，簡直使孔丘活受罪。這只略提一二例而已，其實妙文多着哩。如果把『孔子問題』弄清一下，除去爲歷史學的興味外，也可以減掉後來許多梁漱溟，至少也可使後來的梁漱溟但爲梁漱溟的梁漱溟，不復能爲孔家店的梁漱溟。要是把歷來的『孔丘七十二變又變』：

：』寫成一本書，從我這不莊重的心思看去，可以如歐洲教會教條史之可以解與發噱。從你這莊重的心思看去，便是一個中國思想演流的反射分析鏡，也許得到些中國歷來學究的心座(Freudian Complexes)來，正未可料。

你自然先以文書中選擇的材料證成這個『累層地，』但這個累層地的觀念大體成後，可以轉去分析各個經傳子家的成籍。如此，則所得的效果，是一部總括以前文籍分析而啓後來實地工作的一部古史，又是一部最體要的民間思想流變史，又立一個爲後來證訂一切古籍的標準。這話是虛嗎？然則我謂他是個『大小總匯，』只有不及，豈是過稱嗎？

大凡科學上一個理論的價值，決于他所施作的度量深不深，所施作的範圍廣不廣，此外恐更沒有甚麼有形的標準。你這個古史論，是使我們對於周漢的物事一切改觀的，是使漢學的問題件件在他支配之下的，我們可以到處找到他的施作的地域來。前年我讀你文時，心中的意思如湧泉。當時不寫下，後來忘了一大半。現在且把尚未忘完的幾條寫下。其中好些只是你這論的演繹。（下略）

頡剛案，傅孟眞先生此函，從民國十三年一月在德國寫起，直寫到十五年十月歸國，船到香港爲止，還沒有完。此函的後半，是他對于古史的意見，分爲

(1)試想幾篇戴記的時代，

(2)孔子與六經，

(3)在周漢方術家的世界中的幾個趨向，

（4）殷周的故事，

（5）春秋與詩

諸章，並多新穎的見解。但他自以爲多年不讀中國書所發的議論不敢自信，不願發表。我的意見，則以爲我們既向時代的光明走去，處處在荊棘中闢路，只求大體不錯，不必有如何精密的結論。我們正該把自己想得到的意思隨時發表，以博當代學者的批評，好互相補益匡救。故中山大學的語言歷史學研究所週刊既出版，即以付刊。傅先生見之，恐不以爲可。現在編古史辨第二冊，重違其意，只得節去其對於古史之意見。希望將來上列題目俱有改定稿時，仍給本書發表，因爲此函開頭時早已把「季子挂劍之義」自比了。

十九年四月九日記

一〇八　古史稽疑楔子

王志剛

（十五，二，中州大學文藝第一集第二期）

近數十年來，學者疑古之心甚切，古書中發見僞作者不少。古文尚書，即其一例。然此特關于著作之一部分；從未有於數千年著作中所稱之人物制度而疑其僞託者。有之則自康有爲孔子改制說，以堯舜爲古代所無之人，孔子改制，特假託之。此說當時信者絕少，故於學術界影響甚微。自新文化運動聲浪日唱日高後，而所謂整理國故之大人先生，疑古之心尤突過前人。如疑古代文明爲歷代所發明，非至黃帝時而始一時出現者，胡適之唱之，一般學者和之；不特影響於荒古之歷史，且波及於漢史所傳之屈原。又如顓頊

剛等且疑及神禹爲古代之怪獸，直使神州古史與神話同一荒唐。古籍昭然，欲强天下人舍古以從今，恐非易事，無怪乎又有人爲抱不平之鳴也。

鄙人學識淺薄，讀書有限，於近日學者懷疑古人之說，初頗信之；及至辯者𧷤起，參以個人之經驗，覺古籍浩繁，非一人一生所能遍閱，至其間眞僞更不容妄斷。爲研究學術計，自宜博綜詳考，質諸當代通人。若必膠執一方，先懸以已成之見，自難免識者之譏誚。且古籍紛紜，眞僞何辨，不能起古人而問之，無論其理由如何充足，究難免後人之疑慮。前人論史，根據經傳，其說太拘，今人諒亦知之。然而今之學者有所引徵，仍不出乎先例。若經史所載，便據以爲證，其他子集古逸之言概置而弗道，余甚惑焉！近來古代文明之發見，有遡古子逸書以爲證者，有遡古代器物以爲證者，且多爲經史中所無，其又何辭？余以爲研究古史不能僅恃乎經史，即私人撰述亦有可印證者。至其矛盾之處，則亦無妨附見，以俟博雅君子攷證焉。若必强詞奪理，見有與己說不合者輒認爲僞造，殊失學者研究之態度。予雖不敏，不敢聞命。

近因研究上古文學，擬自黃帝時始，乃遍徵經史子集古逸各書，輒撮記之；苟非去事實太遠者，必認爲可研究之材料（如黃帝玄女占法曰『禹問於風后』云云）。至其研究之當否，取材之眞僞，一俟他人之評論。如其僞也否也可以杜後來學者之誤趨；萬一有當與眞者在，似比抹煞一切概認爲僞者之過失較少也。

一〇九　經今古文學（摘錄三章）

周予同

五 經今文學的復興

今文學的衰替，初由於鄭玄王肅的混淆「家法」，次由於漢末西晉社會的擾亂。延至隋唐，僅有所謂「注疏之學」；再延至宋明，僅有所謂「理學」，雖也有所謂「道問學」「尊德性」之爭，但經傳終成了哲學家立論的工具；所謂今文經，所謂「家法」，久已成爲學術史上的陳舊名詞了。不料延至晚清，因社會的趨勢與學者的努力，久成化石的今文學竟居然復活，而且佔據學術界的重要地位，幾有當者披靡之勢，這不能不令吾人驚異了。

滿清一代學術的變遷，梁啓超謂一言以蔽之「以復古爲解放。」這話實在很確當；不過我以爲清儒復古，其解放是消極的自然結果，其積極的目的在「求眞。」清初學術界承晚明王學（王守仁）極盛之後，學者束書不觀，游談無根；於是顧炎武等起而矯之，大唱「舍經學無理學」之說。那時漢學初萌芽，大抵以宋學爲根柢，而不分門戶，各取所長，可以說是漢宋兼采之學，也可以說自明復於宋而漸及於漢唐。這是第一期。乾隆以後，惠棟戴震等輩出，「爲經學而治經學」之風大昌。說經主實證，不空談義理，於是家誦許（愼）鄭（玄），而鄙薄程朱。這可以說是專門漢學，也可以說是自宋復於東漢。這是第二期。嘉慶道光以後，由許鄭之學導源而上，詩宗三家而斥毛氏，書宗伏生歐陽夏侯而去古文，禮宗儀禮而毀周官，易宗

虞氏以求孟義，春秋宗公羊而排左氏，西漢十四博士之說罪是復明。這可以說是西漢今文學的復興，也可以說是自東漢復於西漢。這是第三期。光緒末年，康有爲作孔子改制考說先秦諸子都是「託古改制」——經皆孔子所作，堯舜皆孔子依託，於是諸子學大興，其影響直及於現代之古史研究者——如友人顧頡剛君。這可以說自西漢復於周秦，也可以說是超經傳之諸子的研究。這是第四期。

依上文所述，可見清代今文學的復興，是當時學術界之自然的趨勢，其發生是溯時代以復古之必然的結果。然此外還有一外加的有力的原因，足以促今文學的復興——一如今文學衰替之含有外因——即道咸以來的政治社會狀態和漢學全盛時期（即第二期）絕對不同的緣故。乾嘉之間，一方面社會的秩序比較安寧，使學者可以專心研究；一方面朝廷因異族之故，時時橫施權威，使學者不敢作「經世」之想；所以當時學者羣趨於「與世無競」之漢學研究。章炳麟檢論清儒篇所謂「多忌，故歌詩文史楛；愚民，故經世先王之志衰。家有智慧，大湊於說經，亦以紓死，而其術近工眇踔善」，這幾句話很能說明清代第二時期漢學興盛的原因。但一到了道光咸豐以後，情勢完全不同了。內則有太平天國之亂，使滿廷的權威漸漸衰替；外則自「鴉片戰爭」以後，外族的壓迫與日俱增。當時智識階級的秀出者，懼陸沉之有日，覺斯民之待拯，所以一方面對於當時學者斷斷於訓詁名物之末而致其不滿，一方面震於公羊中「張三世」「通三統」「絀周王魯」「受命改制」等「非常異義可怪之論」，而假借經學以爲昌言救世的護身符。這固然不能武斷的說晚清今文學家都是如此，但我們只要看龔自珍康有爲假借經義譏切時政的態度，便瞭

若觀火了！

清代今文學復興的出發點是春秋公羊傳；這是不足怪的，因為當時所謂十三經中，惟有何休的公羊解詁是今文家言。至於復興今文學的首倡者，當推莊存與。他和戴震同時，但治學的途徑完全和震不同。他著春秋正辭一書，不講漢學家所窮究的訓詁名物，而專講所謂「微言大義」，可以說是清代今文學的第一部著作。但他個人並不是絕對的今文學者，他於這部書之外，還著有周官記，周官說，毛詩說等於關於古文經傳的書（均見味經齋遺書）。到了他的弟子宋翔鳳，劉逢祿，今文學才漸漸的成立。宋喜附會雜採讖緯，實不足稱。至於劉，則專主董仲舒，李育之說，作春秋公羊經傳何氏釋例（簡稱公羊釋例），公羊何氏解詁箋，左氏春秋考證等書。公羊釋例一書，應用漢學家治學的方法──即近人所謂近於科學的方法──有例證，有系統，有斷案，在清代一切著作中也可算是出色者。所以以章炳麟之信從古文，亦推許他，說是「屬辭比事，類列彰較，亦不欲苟為恢詭，其辭義溫厚，能使覽者說繹。」這可想見他的價值了。莊宋劉都是常州人，當時稱為常州學派，以別於所謂吳派（惠棟）皖派（戴震）。但後來這派學說漸漸得人信從，所以不一定限於常州人，如仁和的龔自珍，邵懿辰，德清的戴望（均浙籍），邵陽的魏源（湘籍）都是這派中的著名者。龔是漢學家段玉裁的外孫，富有天才。他雖沒有關於今文學之專門的著作，但喜引用公羊義例以批評朝政，詆排專制。不過他終是才勝於學，喜博嗜奇，所以一方治公羊，一方又襲章學誠「六經皆史」之說，以自陷於古文家言。魏源與龔很相得，喜言經世，後不遇，乃轉而治經。他曾著詩古微，攻擊毛傳及大

小序，而專主齊魯韓三家又著書古微，說不僅閻若璩所攻擊的古文尚書孔傳是僞造，就是東漢馬融鄭玄的古文尚書也不是孔安國的眞說。同時邵懿辰著禮經通論，說儀禮十七篇並非殘缺，所謂古文逸禮三十九篇全是劉歆僞造。戴望又引公羊義例以注論語，於是今文學的範圍更逐漸推廣。總之，自魏書出而詩書始復於西漢，自邵書出而禮始復於西漢，於今文學的復興不能謂無功績；章炳麟斥魏爲「不知師法略例，又不識字，」斥邵爲「倒植，」㊀實在不免有阿其所好之嫌。但當時對於今文學的復興還有一有力的援軍，即當時輯佚之風很盛關於西漢今文博士的遺說考輯頗備；如馮登府的三家詩異文疏證，迮鶴壽的齊詩翼氏學，陳壽祺的三家詩遺說考，及其子喬樅的今文尚書經說考尚書歐陽夏侯遺說考詩經四家異文考，齊詩翼氏學疏證等書，都可以與今文學者以有力的援助。不過這些學者僅僅考證今古文學的不同，並非力主今文而排古文，所以我們不稱爲今文學者。延至光緒間，善化皮錫瑞著五經通論及經學歷史等書，以授初學者，也偏主今文。又湘潭王闓運以今文義徧注羣經；但王以文學著，經學造就實不足稱。他的弟子廖平（廖前數年尚任成都高師教授）承其學，著四益館經學叢書十數種，其中以今古學考一書爲最有系統。廖爲人蓋敏於學而怯於膽，初持古文爲周公，今文爲孔子之說，繼進而主張今文爲孔子的眞學，古文爲劉歆的僞品，都不失爲今文學家之言；但後來受張之洞的賄逼，竟言今文是小說，古文是大統，以自相矛盾。近著孔經哲學發微（中華書局出版）極附會荒唐之能事，眞不知是在說什麼話了。那時襲廖的舊說而成爲集清代今文學的大成者，是南海康有爲。康初從同縣朱次琦學。朱治經，雜糅漢宋古今，不講家法；所以康

早歲好周禮，嘗著政學通議一書。其後見廖書，因盡棄舊說，專致力於今文學，先著新學僞經考一書，說古文經傳是劉歆僞造，所以稱爲僞經；古文學是新莽時之學，不是漢學，所以稱爲新學。在這部書出世以前的今文學著作，大抵是部分的片段的；到這部書然後網羅一切，對於古文學下根本的攻擊。大意是說：一，西漢經學無所謂古文，一切古文都是劉歆僞造。二，秦始皇焚書，六經並未受災，西漢今文十四博士的傳本並無殘缺。三，篆隸之說不足信，孔子時所用字體就是秦漢時通行篆書，就字體說，也無所謂古今文。四，劉歆想遮掩作僞的痕迹，所以校中秘書時，對於一切古書多加淆亂。五，劉歆作僞的動機，是想佐莽篡漢，所以崇奉周公而毀滅孔子的微言大義。六，古文學所以流傳，是因爲東漢的「通學」者及鄭玄的混淆家法。繼著孔子改制考一書，說先秦諸子都是託古改制，所以六經是孔子所作以宣傳的書冊，堯舜是孔子所託的理想社會。這部書是康著大同書之歷史的初步著作，其性質實是超今文學的，不過內容仍然是由公羊中「通三統」「張三世」「受命改制」等義演繹而來。依康著大同書中所描寫的理想社會，簡直是無治主義者的理想；但康迷於三世（據亂世，小康世，大同世）之說，以現世爲據亂世，所以力主君主立憲，以實現其小康世的理想；又感於舊君的私恩，復一變而爲復辟論者。以極左的急進的思想家，經過兩次的「右轉走」，遂一變而爲極右的復辟論者；我們於此，不能不感到應用學術思想之應該萬分愼重了。康現在爲國人所不齒，但在學術史方面，除他的武斷外，實在自有他的立足點。康弟子梁啓超近著淸代學術概論，自稱爲今文學派之猛烈的宣傳運動者，其實梁對於今文學沒有系統的著作，其對於國內思想界的貢獻另有所在，實在

不能稱爲今文學者。至於近時純粹的今文學者，除廖康外，不能不推北大教授吳興崔適。崔繼康僞經考的研究，著春秋復始，說穀梁也是古文；又著史記探原，說史記是今文學，其所以雜有古文說，全是劉歆的竄亂，以爲他自己主張古文經傳的根據。此外近人如顧頡剛，胡適，其學術思想實也受有今文學的影響；但他們受他方面學術的影響較多，也不能稱爲今文學者。於此須附帶聲明的，就是：清代的今文學者，他們在大體上對於排斥古文而信從今文一點是相同的；至於細節上他們排斥古文至若何程度，信從今文至若何程度，那就各不相同；但我們爲篇幅所限，只得從略了。又次，清代的復興的今文學已不是西漢的原始的今文學，我們只要以齊詩誣妄的五際說與康有爲的孔子託古改制說一比較，便可知學術思想相去的遼遠了。

六　經今古文學與其他學術的關係

如果經今古文的異同只是經學上無聊的爭辯，好像他們之爭辯聖人是否「無父感天而生」一樣，那末，我們實在不合算枉費精力與時間這樣絮絮地去敘述；無奈這種異同的爭辯不僅僅是經學上自身的問題或文化史上已死的陳迹，而竟與中國其他學術有重要而密切的關係。——假使我們還承認中國其他學術尙有研究的價值，而不想把牠丟在毛厠裏。依我的私見，牠與其他學術的關係，較爲顯著的，大約有四：一，古代學術思想的研究；二，古代史的研究；三，史學的研究；四，文字學的研究。

一，今古文學與古代學術思想的研究　我們研究先秦的學術思想，無論你是宗信儒家或排毀儒家，都

不能不承認孔子在當時或後世是具有相當的權威，而當加以精密的研究；但經今古文兩派對於孔子的觀念就幷絕對的不同，我們究竟何所適從呢？　無論你在情感方面對於孔子尊爲素王，宗爲先師，抑或斥爲頭腦不清之古代思想家；但孔子的眞面目究竟是什麼呢？　最近有些學者主張研究孔子，用一種超經傳的方法，即捨棄一切今古文的爭論，而由論語等稍爲可靠的書籍入手；但我以爲今古文學家或者可以作爲我們研究的初步的助手；我們的目的固然是超經傳的，但爲方法上的便利計，對於今古文說絕對不能取「得魚忘筌」的手段嗎？　這些都是在研究古代學術思想的方法上成問題的。　我個人是比較傾向今文的，我覺得近代今文學家固然有許多地方不免過於武斷，誇大，誣妄，如有些學者們所譏刺；但他們給孔子以歷史上的一個哲學家的地位，比較古文學家僅視孔子爲一個古代文化保存者的史學家，的確高明得多。　幷且他們說孔子託古改制，表面上是尊崇儒術，而實際夷與先秦諸子同列，比之古文學家尊崇古代實際政治家的周公而以孔子爲他的承繼者，實較有貢獻，而能爲我們研究先秦學術思想史上去一障蔽。　現代有些學者們，大談其古代思想，而先不明瞭今古文的派別；或於古文學本無深切的研究與信仰，而故意立異，欲與治今文者相抗爭，如南京某大學國學系的幾位教授們；在淺鄙的私意都覺得不大妥當；但這也不過就我個人治學的嗜好而略抒所見而已。

二，今古文學與古代史的研究　今文學與一切學術關係最大而最密切的，當首推古代史的研究。　本來治中國歷史的人有兩種相反的觀念：一種以爲中國古代的文化在堯舜或堯舜以前已經十分燦爛，以後

不僅無進步，而且自春秋戰國以來每況愈下。這派姑名為舊派，他們以為「黃金時代」在古代已經實現過，所以略帶有悲觀的復古的色彩。一種以為中國古代文化的燦爛期不在孔子所敘述的堯舜而在諸子爭鳴的春秋戰國時候，以後雖受專制政體的影響而沒有長足的進步，但今後努力奮振，不見得沒有相當的希望。這派姑名為新派，他們相信人類一切社會都是漸漸進化，中國自然也不能例外，所以比較的帶有樂觀的，革新的色彩。我敢武斷地說一句，這兩派觀念的不同，實在受經學上今古文的影響。前一派──舊派──一如古文學家，相信孔子所描寫的堯舜時期的文明是真實的，相信周禮是周公治平天下之已實行或預計的制度。而後一派──新派──則採取今文學家的態度，以為古籍上堯舜時期文化的描寫完全是孔子「託古改制」的宣傳手段，和老莊之託於太古，許行之託於神農，墨翟之託於夏禹，是一樣的把戲；至於周禮，至早也是戰國時候的理想的作品，決不是什麼周公的東西。他們更由此進一步而推翻古代一切相傳的史實。顧頡剛說：「古代的史實完全無異於現代的傳說，天下的暴虐歸於紂與天下的尖刻歸於徐文長是一樣的。紂和桀的相像與徐文長和楊狀元的相像是一樣的。」㊁胡適說：「包公身上推着許多有主名或無主名的奇案，正如黃帝周公身上推着許多大發明大制作一樣。李宸妃故事的變遷沿革也就同堯舜桀紂等等古史傳說的變遷沿革一樣，也就同井田禪讓等等古史傳說的變遷沿革一樣。」㊂這可見他們態度的急進了。但是，我們要知道，新史學家的顧胡的學說，實在是今文學家而為現社會所不齒的康有為的諸子託古改制說之進一步的討論；所以無論贊成或反對他們，都須於今古文學有相當的明晰的解悟。

以上所述，還是說今古文學與治古代史的根本觀念的關係；至於論及古代的史實，如制度等等，那今古文學的關係與異同更其複雜而繁瑣了。——雖然有些學者對於這些異同以「三代制度不同」一句浮滑的話了之。現在僅就制度中之較重要者，表列於下，以明古代史實傳說的不同，併以明治古代史者之不能捨棄經今古文學的研究。

制度	今文說	古文說
封建	（1）分五服各五百里合方五千里 （2）分三等公侯方百里伯方七十里子男方五十里 （3）王畿內封國 （4）天子五年一巡狩	（1）地分九服亦各五百里幷王畿千里合方萬里 （2）分五等公方五百里侯方四百里伯方三百里子方二百里男方一百里 （3）王畿內不封國 （4）天子十二年一巡狩
官制	（1）天子立三公司徒司馬司空九卿二十七大夫八十一元士凡百二十 （2）無世卿有選舉	（1）天子立三公曰太師太傅太保無官屬又立三少以為之副曰少師少傅少保謂之三孤又立六卿曰冢宰司徒宗伯司馬司寇司空六卿之屬大夫士庶人在官者凡萬二千 （2）有世卿無選舉
祭祀	（1）社稷所奉享皆天神 （2）天子有太廟無明堂 （3）七廟皆時祭 （4）禘為時祭有祫祭	（1）社稷所奉享皆人鬼 （2）天子無太廟有明堂 （3）七廟祭有日月時之分 （4）禘大於郊無祫祭

賦稅	（1）遠近皆取什一 （2）山澤無禁 （3）十井出一車	（1）以遠近分等差 （2）山澤皆入官 （3）一甸出一車
其他	（1）天子不下聘有親迎 （2）刑餘不爲閽人 （3）主薄葬	（1）天子下聘不親迎 （2）刑餘爲閽人 （3）主厚葬

三，今古文學與史學的研究　中國史籍不能不算豐富，但討論或研究史籍的史學則異常不發達。就我們所知，較有系統而有價值的，當首推唐劉知幾的史通和清章學誠的文史通義，校讎通義。劉氏作六家，申左諸篇，於左氏春秋，漢書則加以褒許；於司馬遷史記則時施譏評。章氏則大唱其六經皆史說而竭力崇奉劉歆，班固。這二人，如果用今古文學的觀點去觀察，可以說都帶有極重的古文學的氣息；因爲我們假使採取今文學的主張，則結論恰恰和他們相反。今文學以爲左氏春秋不僅不是傳孔子的春秋，如公羊傳，穀梁傳等之得稱爲春秋左氏傳；而且是劉歆羼撮僞託之作，其價值還遠在國語之下。那末，劉氏稱左氏春秋謂「其言簡而要，其事詳而博，信聖人之羽翮而述者之冠冕」的話，完全不能同意了。至於班固，他本生在古文學盛行的東漢，而又是一個康有爲所稱爲「通學」者，他的漢書大部分仍襲古文學創始者劉歆的舊文或主張。如漢書中的藝文志，幾乎完全抄襲劉氏的七略，在章氏的校讎通義宗劉諸篇崇奉甚力，但康有爲僞經考則特作藝文志辨僞上下二篇，謂藝文志六藝略之罪凡五：顛倒六經的次序，其罪一；以僞古經列於

孔子今文經之上，其罪二；盛稱僞作的經傳，而詆斥當時博士之學，其罪三；提倡訓詁形聲之學，以滅沒孔子的微言大義，其罪四；奪孔子之學與教以上託於文王周公，其罪五。 自然，經學與史學的觀點不盡相同，但史以信實爲第一義，現在漢書已時有掩護作僞的嫌疑，則劉氏所稱「言皆精練事甚該密」的話又不可信了。

史記一書，學者毀譽不同。 劉氏斥謂「所載多聚舊記，時採雜言，故使覽之者事罕異聞而語饒重出」。 但今文學家則以爲司馬遷生在僞經未出之前，又習聞今文學大家楊何，董仲舒之說，㈣所以其說多與今文學符合，其中如五帝，夏，殷，周本紀，周公，孔子世家，孔子弟子，儒林列傳，太史公自序諸篇，於經學及史學上都是具有威權的著作。 至書中雜亂的語句，如自序中「年十歲則誦古文，」儒林傳中「孔氏有古文尚書，安國以今文讀之，逸書得十餘篇」等，則係劉歆故意竄亂，以爲顚倒五經的佐證。 總之，就今文學家的觀點，則史記是信史，左傳是僞品，漢書是掩僞之書。 中國的史學研究本不發達，而以今文學的眼光去研究史學的，除崔適的史記探原外，還沒有其他有系統的著作。 我們信從今文學或允許用今文學的觀念去治史學，固然還是一個有待討論的問題；但今文學和史學之不能絕無關係，那我們就無法否認了。

四，今古文學與文字學的研究 清代學術的正統派是「漢學」，而「漢學」的中心學科是文字學，我們如果說中國二千年來的文字學以清代爲最發達，決不是一句武斷的話。 但是一到晚清今文學復興之後，文字學卻受一種消極的影響。 清代今文學的復興，是所謂「復東漢於西漢」，或「革鄭許而崇博士」的運動，所以他們對於當時正統派的中心學科，文字學，施以猛烈的攻擊。 他們以爲第一，文字學不過是治

經的一種工具，如終身窮究訓詁形聲，那就決不能得到孔子寄託於六經中的微言大義，這無異於成語所謂「買櫝還珠。」第二，漢代倡道文字學之最力者是劉歆，而劉歆所以倡道訓詁形聲之學，實有掩護僞造的「古文」的嫌疑。第三，文字學者所認爲最有權威的書籍，在訓詁方面是爾雅，在形義方面是說文；但爾雅多與毛詩，周禮合，說文也多襲古文學言，都不足憑信。第四，文字學者所視爲金科玉律的「六書說」和「古文篆隸之分，」都是僞造或信奉古文學者的搗鬼，實在毫無根據。現在依次略述大意如下：廖平知聖篇說：「惠戴挺出，獨標漢幟，收殘拾墜，零璧斷圭，頗近骨董家名衍漢學，實則宗法莽歆，與西漢天涯地角，不可同日語。江段王朱諸家，以聲音訓詁校勘提倡天下，經傳遂遭蹂躪。不讀本經，專據書鈔，藝文隱僻諸書，刊寫說文，據爲古本，改易經字。白首盤旋，不出尋丈。諸家勘校，可稱古書忠臣；但畢生勤勞，實未一飽藜藿。」這種攻擊文字學的話，不免近於武斷，且易發生極大的流弊，如戴震所譏的「宋以來儒者以己之見硬坐爲古聖賢立言之意，而語言文字實未之知，」㈤但是對於沉溺於聲音訓詁的研究而拋棄其他一切學術思想的學者，實在是一個當頭棒喝。康有爲僞經考說：「小學者，文史之餘業，訓詁之末技，豈與六經大道並哉！六藝之末而附以小學，……此劉歆提倡訓詁抑亂聖道僞作古文之深意也。」又說：「歆既偏僞羣經，又欲以訓詁證之，……自此經學遂變爲訓詁一派，破碎支離，則歆作俑也。」㈥他並且列舉若干證據，以證實劉歆的罪狀。這些罪狀，固然還待考核，而劉歆之能否這樣地不憚煩與能否有這樣的精力也都有待於討究；但治文字學者決不能就憤憤地斥爲讕言。爾雅一書，相傳爲周公作，其誣妄不言可知。孫星衍在爾雅釋

地四篇後敍說「爾雅所紀則皆周官之事，」陳啓源毛詩稽古編考爾雅與毛傳多同，所以康有爲說：「爾雅訓詁，以釋毛詩周官爲主。釋山則有五嶽與周官合，與堯典王制異。釋地九州與禹貢異，與周官略同。釋樂與周官大司樂同。釋天與王制異。祭名與王制異，與毛詩，周官合。若其訓詁全爲毛詩；……時訓三家，以弄狡獪。」至許愼說文，自段玉裁注行世後，如日中天，幾爲初學必讀之書；但許氏實東漢古文學大家，說文序說「其稱易費氏，㊆書孔氏，詩毛氏，禮周官，春秋左氏，論語，孝經，皆古文也。」則說文爲古文學的附庸，實很顯著。所以康有爲於僞經考中特附說文序糾繆一文，斥許愼爲劉歆的功臣，說「歆僞經之光大，則賴鄭玄之功；僞字之光大，則賴許愼之力。……篡孔子之聖統，愼之罪亦何可末減哉！」且說文中所謂六書，所謂古文，所謂篆隸之分，在康氏都以爲不可考信。六書說僅見於周官保氏，而不見於他書；左傳有「止戈爲武，反正爲乏」的話，適足證古文經傳的相同；其後漢儒言六書惟有許愼說文及鄭玄周官注，而博士們則絕無談及；凡此，都不能不啓今文學者的懷疑。康氏對於六書說的本身許爲條理甚備；但因爲劉歆「僞託於經，則不得不惡而辯之。」至於古文的不足信，第一不合於文字由繁而簡的原理，桂馥謂「小篆於籀文則多減，於古文則多增」則小篆於籀，其理順而可信；籀於古文，其理逆而可疑。第二，古文出於孔子壁中，而壁中得書的事，今文學者就根本不信，而斥爲劉歆僞託的初步。第三，新莽居攝時，重定六書，一曰古文，二曰古文奇字，則劉歆更有借莽勢以行僞古學的嫌疑。至區分篆隸之不足信，第一，篆隸不過用筆圓長方折的不同，一如眞書行書的微異，並不是字體的殊異。第二，文字的變遷，是風氣的漸移，不關人事的改作；如眞書

興於魏晉，但無人能指爲誰作，所以程邈造隸書的話決不可信。第三，漢書藝文志謂「隸書施之於徒隸，」陳千秋說「劉歆僞撰古文欲黜今學，故以徒隸之書比之以重辱之，」也的確有相當的理由。總之，今文學者並不反對文字學的研究，但現今的文字學都局促於古文學說之中，實有改造的必要。這或者可以與治文字學者以一種解放的勇氣，似乎決不能憤慨地就斥今文家言爲鹵莽滅裂吧！

七　經今文學在學術思想上的價值

國內學者對於今古文的態度，大抵不出四派：一派不明瞭經學有所謂今古文的異同，一派堅守今文，一派專治古文，最近一派又有超今古文而研究孔子或古代史的趨勢。第一派不明學術途徑，可以置而不論。第三第四兩派所以不滿意於今文學，大抵以爲西漢今文學，如齊詩五際六情之說，聖人感天無父之爭，以及董仲舒取蛙祈雨之術，直同原人思想，或類方士術數，的確不配稱爲學術思想；至於清代的今文學者，則斥古經不免武斷，信緯書實近誣妄，而各人對於今文學的見解亦復各執一辭。這種批評的話，都是頗中肯綮；幷且我也不是專治今文學者，實無用其辯論或掩護。不過我們平心而論，清代今文學在中國學術思想上，也自有其相當的價值與功績，未可一般抹殺。就普通的影響說，在消極方面，能發揚懷疑的精神；在積極方面，能鼓勵創造的勇氣。就實際的結果說，在消極方面，使孔子與先秦諸子平列；在積極方面，使中國學術於考證學理學之外另闢一新境地。

學術發達之有待於懷疑精神，自不待言；清代學術界自胡渭的易圖明辨，對於宋儒假託於羲文周孔的易學，詆爲誣妄；閻若璩的尚書古文疏證，對於晉人僞託於孔安國的孔壁古經，證爲贋品，已啓懷疑經典的緒端。到今文學者，於詩則斥毛傳，於書則斥古文尚書，於禮則斥周官，於易則斥費氏，於春秋則斥左傳，舉千餘年來學士大夫所奉爲聖經賢傳而不敢稍加誹議的東西，而大聲狂呼，斥爲劉歆僞造，以爲佐莽篡漢的工具；則其懷疑的精神，在中國歷來的學術界實少其匹。在我們現在，即如某君之呼孔子爲孔二，也不足論爲勇者；但在數十年前，孔子經傳還握有絕大權威而含有宗教性的時候，居然有人斥其中一部分是僞造，其膽識不能不令我們有相當的欽佩。這比如在共和政體之下指斥君主專制，毫不爲奇；而在獨夫恣睢時代，鮑敬言倡無君，唐甄言抑尊，則不能不稱爲急進的思想家了。我們只要看廖平受威逼而變節，康有爲著僞經考而被焚禁，則大可看見當時今文學者爲提倡懷疑精神而被壓迫了。至於所謂鼓勵創造的勇氣，是指今文學者能揭出孔子的創造精神以相號召而言，本來孔子學術思想的眞面目，我們到現在還沒有完全的眞切的了解，雖然我們崇奉孔子爲先聖或先師已經有二千餘年之久。梁啓超說：「寖假而孔子變爲董江都，何邵公矣；寖假而孔子變爲馬季長，鄭康成矣；寖假而孔子變爲韓退之，歐陽永叔矣；寖假而孔子變爲程伊川，朱晦庵矣；寖假而孔子變爲陸象山，王陽明矣；寖假而孔子變爲顧亭林，戴東原矣。」（八）這話頗能痛快地指斥中國數千年來學術冒牌失眞的弊病。所以清代今文學者所描寫的孔子，是否能得到孔子的眞象，還是疑問；不過他們特別提出孔子的創造的改革的而帶有熱情的精神，比較董何的專己守殘之學，馬鄭的經傳注疏

之學，韓歐的文章格調之學，程朱陸王的個己修養之學，顧戴的名物考證之學，的確不能不說稍高一籌。他們說孔子決不是一個老學究式的古代文化保存者；他熱情的主張救世，堅決的主張改革；他想依其力之所及以創造新社會，他想依其學之所就以建設新學派；他栖栖遑遑，席不暇煖，無非是救當時的陷於水深火熱的人類；他孜孜矻矻著述六經，也無非是救當時或後世的陷於水深火熱的人類。我們讀論語「鳥獸不可與同羣，吾非斯人之徒與而誰與」的話，的確使我們不能不從內心敬仰這個熱情的救世者。總之，經學上自有清代的今文學，然後孔子才脫離迂緩的頑固的，瑣屑的氣味，而與我們以偉大的，熱情的印象。使孔子思想從瀰漫的死氣裏，一變而含有新鮮的生命，這不能不感謝今文學者的功績。

至於今文學發生後的結果，在消極方面，使孔子與先秦諸子平列，在積極方面，於考證學理學之外另闢一新境地，這都不是今文學者所預計或及料的。本來今文學者研究經傳，研究孔子學術，還是仍襲漢武罷斥百家尊崇儒教的傳統的荒謬的思想，還是視孔子與先秦諸子絕對不同；但自康有爲作孔子改制考，說孔子著經是託古改制，諸子著書也是託古改制，孔子之贊許堯舜文王，無異於老莊之稱譽太古，許行之稱譽神農，墨翟之稱譽夏禹，都是一種宣傳的手段。在康的本意，是說明孔子創教，以尊崇孔子；但結果，孔子的六經與莊生的寓言相等，孔子的手段並不比諸子高明，於是孔子的地位與經典的尊嚴發生搖動；而儒家不過周秦諸子中的一派的思想自然會順勢而起。加之當時考證學發達，經史之外，旁及諸子，於是諸子學漸漸興盛，不似往昔的被抑。我們現在對於古代學術，所以能從孔學中解放出來而自由研究，固然是時勢的變異，

但今文學者不無促成的微功。 至對於中國學術界另闢一新境地，則殊明顯。 因爲中國學術大體不出兩派：一派是東西漢及清中葉的考證學，專門在名物訓詁上用功夫；一派是宋明及清初的理學，專門在心性理氣上去鑽研。 到了清末的今文學者，他們不在文字上着力，也不在修養上的着力，而專門着眼於社會制度的改革。 這派的研究，在漢學家或斥爲「無稽不信，」在宋學家或詆爲「本末倒置；」但是無論如何，我們不能不承認今文學者是於漢宋學之外另樹一新學派，另闢一新境地呢！

一 均見檢論清儒。

二 見語絲第二期古史雜論一。 顧又有論夏爲非實有其人，而含有神話性質，見努力附刊之讀書雜志。

三 見現代評論第一卷第十四十五期狸猫換太子故事的演變。

四 史記太史公自序言遷父談「習易於楊何，」又有「余嘗聞董生曰」的話。

五 見東原集與某書。 按廖氏晚年著作的支離附會，實不免如戴氏所譏。

六 均見僞經考漢書藝文志辨僞下。

七 費氏，原書作孟氏，依章炳麟及康有爲說改，見檢論清儒及僞經考卷九說文序糾繆。

八 見清代學術概論頁一四四引壬寅年新民叢報。

一一〇 顧著古史辨的讀後感

周予同

（一五，七，一一，文學週報第二三三期）

不客氣地說，我對於國內出版物，不僅在量的方面感着不熱鬧或者甚至於慘淡的景象，就在質的方面也覺得每有著作者與書賈串通以詐欺讀者的嫌疑。我是命定的不得已的去研究國故學的一個人——請注意這句話的副詞，我不是喜歡國故也絕對不是受某博士所開的風氣的影響，——就國故方面講，我只見什麼大綱或什麼文存繼續地在書坊出現，而始終不能一振我惺忪欲睡的倦眼。我有點乖僻，我總覺得天天在那裡喊『用科學的方法來整理國故呵』的口號，或者逼債式的出版什麼雜誌與旬刊，都是無聊的而使人厭惡的舉動；好像張口不動手喊什麼『外抗強權，內除國賊』與什麼『中國者，中國人之中國也』的嗚呼派的宣傳品一樣的使人感着強度的無聊與厭惡。我以為對於一切的學術，只有大家低着頭去努力，去前進，等到有話說的時候和非說話不可的時候，然後痛快的系統的說一頓。這是我們對於自身生活之正當的態度，也就是我們對於社會盡所當盡的義務。這種態度，我杜撰地稱為『亦藝術亦功利的生活』。

似乎有點『跑野馬』了，或者誤會以為又在那裏說廢話，發牢騷了，帶住罷！自我讀了頡剛的古史辨，我的確從內心裏受到深切的感動；我倦眼為之一振，而我藏在內心從未發表的意見也居然得了一位實行者。以前不說，我一年來所閱讀的書籍，自第一個字看到末字的，可以說絕對沒有；但頡剛這部書居然成了例外。我用了我為吃飯而工作之剩餘的時間，從沈君所題的封面起，一直看到附錄的『顧頡剛啓事』的最末行。當我閱讀的時候，不僅不覺得沉悶，無聊，或者厭惡，而只是不得自已的熱情的看下去。這或者因為友誼的緣故，使我對於頡剛的性格與學術要求更明晰的了解；但我不相信這是全部的原因，至少原書態

度之誠懇與勇敢，及方法之新穎與愼密，給我們以一種誘惑的魔力。總之，簡略些說能，免得多疑的人們又以爲在標榜，在阿諛；無論怎樣，贊成他的方法與結論也好，反對也好，頡剛這部書的確有一讀的價值，幷且的確値得介紹與批評。

這部書是集合已發表與未發表的論文及信札，而冠以七萬言的長序而成，——這序，顧君自謂『有生以來的最長最暢的文。』這部書所給與學術界的影響，與其說在辯駁的結論，不如說在他治學的態度與方法；更其是在態度方面，能引起人們熱切的同情與興奮。因爲結論之能否成立，如禹之是否是古代部落的酋長，抑或是傳說中的神，甚或是洪水時代大爬蟲的變身，我們固都在懷疑，在踟躕，即頡剛自身，恐怕也不見得就滿足於現在的論證；但他的態度與方法，那我們只有贊歎，只有提出意見來商榷，假使讀者是平心靜氣而不是受什麼學統或黨系的偏見所蔽。

現在先說說頡剛在本書中所表現的治學態度能。頡剛在我們友朋中，是低着頭努力的人。他不說空話，不喊口號，也不做什麼『國學概論』『國學大綱』一類空疏的，無聊的，甚至於抄襲而成的文字。他是有計劃的，勇敢的，就心之所安，性之所近，力之所至，以從事學問與著述。上海一班反動教育家每每借『學術救國』的名詞阻止有熱情的學生的政治運動；但我敢大胆的說一句：『假使學術可以救國，你們這班野東西也不配；配的，只有我們的頡剛，因爲頡剛才眞眞是沉醉於學術的人。』這並不是在說阿諛的話，我決不願自菲的說阿諛的話，頡剛也決不願受夸浮的贊譽；只要讀者不是盲目的，不是戴着有色眼鏡的，那表

現努力於學術的態度的文字，在本書中眞是掇拾都是。我不願多舉例以佔有限的篇幅而減本文的情趣，我只略舉一段罷。

> ……這篇序文的起草，適在北方軍事緊張之際，北京長日處於恐怖的空氣之中：上午看飛機投彈，晚上則飽聽砲聲。我的寓所在北海與景山之間，高聳的峯和塔平時頗喜其風景的秀美，到這時竟成了飛機投彈的目標。當彈丸落到北海的時候，池中碧水激涌得像白塔一樣的高，我家的窗櫺也像地震一般的振動了。每天飛機來到時，大家只覺得死神在自己的頭上盤旋不去。家人驚恐之餘，連水缸蓋和門戶的開闔的聲浪也變成了彈聲砲聲的幻覺。……北京大學的薪金，這兩個多月之中只領到一個月的一成五厘，而且不知道再領幾成時要在哪一月了。……在這又危險又困窮的境界裏，和我有關係的活動一時都停止了；……我樂得其所，終日埋頭在書房裏一天一天的從容不迫地做下去，心裡想到什麼就寫什麼，實足寫了兩個月，成了這篇長文。……(序一〇一至一〇二)

我們讀了這段，只深切地感覺到軍閥的殘暴，民衆的庸懦，與眞正學者的鎭定。其實這還不過是頡剛嗜學態度的小小表現；我們只要讀完這部書，我們立刻覺得他十年來對於學術的努力與今後預定有系統的研究計劃之可贊歎佩服。我和他相識不過四年多，而晨夕晤談的機會不過在上海的一年左右。我平素有點個人主義，有點享樂思想；我從前總以爲頡剛太自苦，太有目的，太犧牲自身生活的情趣，而近於所謂『傻瓜。』但是現在我覺得我有點誤會了。他非如此不安，非如此不樂；讀書著述就是他安身立命的地方，就

是他生命所噴發的火燄，也就是他的藝術生活的表現。 他曾對我說，他是柳宗元所說的『蝜蝂』我現在領會得蝜蝂式的生活也是廣義的藝術生活；因爲這正是超功利的，這正是無所爲而爲的精神的表現。 我現在對於他治學的態度，只有贊歎，只有佩服，只能說我的脾氣不願這樣做，我的學力不配這樣做，而不敢說他不應該這樣做。 讀者不要誤會，我並不是希望全國的智識階級全去研究古史，而變成第二第三以至第若干的顧頡剛；我只以爲這種『鍥而不舍』的態度，與這種『紮硬寨，打死仗』的精神，是治一切學術的必需條件，也就是從事於革命工作與解放運動的必需條件。 不然，一切是口頭的，一切是夸浮的，一切是絕望的，而我民族的末日也就不遠了。 這才配得起所謂『學術救國！』 混蛋的教育家們，你們曉得嗎？你們配開口嗎？

其次，我們談談這部書中所表現的方法罷。 頡剛在這書中，似乎有三種目的： 第一，是牠上篇所討論的，大概是想做辨僞的工作，或者可以說是想集古今辨僞的著述而成所謂『辨僞叢書』或『辨僞叢刊』。 第二，是牠中篇所辨論的，也就是這部書的中堅，大概是想考古史的眞相，如『禹是否有天神性？』『后稷的實在怎樣？』等等都是。 第三，是牠中下兩篇及序文所時有談及的，大概是想用研究故事轉變的方式來研究古史的變化。 第一種辨僞的工作，在現在國內烏烟瘴氣的學術界，尤其是國學方面，我承認是必要的，而且是急需的。 談古史的，還固執周禮以爲是周公治平之績；談哲學的，還援引僞大禹謨『道心人心』的話，以爲理欲二元論起源於舜；談文字學的，還推尊倉頡爲中國文字的創始者，而以許君說文爲不祧之祖：你有什

麼話說呢！他們連經史不分，漢宋學不分，今古文不分，他們只覺得一個完全無缺的所謂國粹也者在面前發毫光，你說要他們不要『考信於六藝』而以禹有大爬蟲的變相的可能性，他們怎麼不倉皇失措羣起反抗呢！ 所以辨僞雖是國學常識，但也是第一步的工作。 頡剛和錢胡兩先生所討論的印刷『辨僞叢刊』的事，及本書附錄『標點書籍』八種，我非常的贊同，並且很希望早些實現。——我自己呢，或者不自度德，也想在這方面盡點力。 不過我的意見，以爲在這些叢刊及書籍以外，應該作一部集大成的有系統的『古今僞書僞物考』。 內容大約分四部分：一，僞書，全書皆僞者屬之，如孔子家語，孔叢子，今本竹書紀年等；二，僞篇，全書中有一部分僞者屬之，如書經中的僞古文尚書二十五篇等；三，僞物，如楊慎僞造的大禹岣嶁碑等；四，存疑，凡僞書僞篇僞物之未有定論，及雖非僞造而不能信爲傳說的著作者的作品皆屬之；前者如老子及石鼓文，後者如孝經，禮運之決不能視爲孔子思想，胠篋，天下篇之決不能斷爲莊子著作等是。 每部分都以書或物爲綱，而以古今來學者對于該書或物的議論爲目。 我以爲這樣，然後才能網羅古今來辨僞的片言隻語而無遺漏，而學者也可以因此而對於古今來僞書僞物得到鳥瞰的，歷史的，系統的而且澈底的了解。 自然，這是個很粗疏的提議，如果我們決定動手，當然還須加以考慮與修正。

第二種考證古史眞相的工作，如在努力雜誌所發表的諸文，在許多人或者震於頡剛的博洽而加以非常的贊譽；不過我的私意，覺得他在這方面所用的方法並不見得十分的成功。 但是這不能疵議頡剛的，因爲這完全是受中國考古學過於幼稚的障礙。 大概我們要考證古史的眞相，逃不了兩個方法：一，實物考證

法；二，記載考證法；而前者方法的價值實遠勝於後者。這點意見，他自己也很明瞭；他說：『我知道要建設眞實的古史，只有從實物上着手的一條路是大路。……我很願意向這一方面做些工作，使得破壞之後得有新建設，同時也可以用了建設的材料做破壞的工具。』（序頁五〇）對於『用建設的材料做破壞的工具，』眞是一句研究古史眞相的格言，或者更是一切治學治事的格言。譬如拿禹來說罷，與其援引古代記載上的話來反對禹之治水，決不如用地質學的知識來實地考察龍門砥柱之較爲的確。丁文江先生說：『龍門是天然的峽口，用不着人鑿的，也非人工所能爲力的。砥柱又叫做三門，是因爲有兩塊火成岩侵入煤系軟岩石之中；煤系軟而火成岩硬，所以受侵蝕的遲速不一樣。煤系被水衝開一丈，被風蝕低一丈，火成岩卻不過受了十分之一的影響，成功了所謂三門。與禹何涉！』（頁二〇八）你看這話多麼乾脆而有力！又譬如說禹貢是後來的作品，九鼎不是禹所鑄，你就是說得舌敝唇焦，但人們受了二千餘年僞古史的束縛，決不見得立刻信從；但是你假使有了考古學上的實證，那他自然閉口無言了。安特森（J. G. Andersson）發見的澠池的石器時代的文化，以爲商代猶在石器時代的晚期；那末，鐵固非夏代所有，銅亦非那時代所能用，而禹鑄九鼎當然是一種神話了。（頁二〇〇）『拿證據來！』這是研究古史眞相的祕訣，也是治一切學術的惟一法門。我說這話，並不是以爲研究古史，記載考證法毫無用處，牠的確也有相當的或者消極的功用。大概記載考證法在這部書中所表現的可分三種：一，尋覓反證；二，追溯字源；三，解釋字義。譬如經今文家在堯典中找到『蠻夷猾夏』一句有力的反證，於是以爲堯典不是堯舜時的記載，而是儒家託古改制的話。

因爲『夏』是禹舜以後的國號，怎麼能觀出於舜之口呢？ 這就是所謂『尋覓反證』。 譬如胡適之先生援引梵文的 Deva，希臘的 Zeus，拉丁的 Deus，中文的『帝』『天』，以爲『Z』『D』『帝』『天』都是同紐，因而主張『帝』即『天帝』。（頁一九九） 這種用語言學的材料來證明古代記載上的眞義，也的確有相當的價值。 這就是所謂『追溯字源』。 又譬如頡剛解釋詩長發『洪水芒芒，禹敷下土方』的『敷』字爲『鋪放』，而以爲『在茫茫的洪水中，禹敷放土地於下方』；解釋信南山『信彼南山，維禹甸之，』韓奕『奕奕梁山維禹甸之』的『甸』字爲『陳列』，而以爲南山梁山都是禹所陳列；解釋文王有聲『豐水東注，維禹之績』的『績』字爲『迹』，而以爲水道也是禹所排列；因主張禹含有神性而非人王。（頁一〇六至一一二） 這就是解釋字義的方法。 這方法，我敢不客氣的說，實在沒有什麼了不得的價值，並且有點危險。 爲什麼呢？ 因爲中國的文字，引申，假借，轉變，實在太繁複；如果我們先有了成見然後去解釋字義，每每可以用什麼對轉旁轉的方法，得到一個與原意相反的字。 就是能夠繁徵博引，也只能做到『能勝人之口而不能服人之心』。 所以頡剛上文所訓釋的幾個字，劉掞藜先生就提出抗議，以爲應該訓『敷』爲『治』，訓『甸』爲『治』，訓『績』爲『功』，禹實毫無天神的嫌疑，而斥他爲『穿鑿傅會，遷就己意。』（頁一六六至一六九） 我對於頡剛和劉先生的博學，都致相當的敬意；但我總覺得這樣的咬文嚼字，都不見得乾脆而有力！ 本書中編，頡剛似乎太喜歡用這種方法，所以許多人甚至於他的很熟稔的朋友每以爲他在强辨。 其實這是方法本身的問題。 如果他今後仍抱有考證古史眞相的野心，我希望他努力於實物考

證法，而對于解釋字義的方法加以限制的採用。

第三種是用研究故事轉變的方式來研究古史，也就是頡剛所要著作的『層累地造成的中國古史』。我覺得這是目下研究古史的最重要工作，而且比較地容易有成績。我並不以爲考證古史的眞相是永遠不可能的事，我只以爲在現在考古學這樣幼稚的時候，所得的結論究竟不容易有力量。我讀到頡剛答李玄伯先生書：『從此以後，我對於古史的主要觀念，不在牠的眞相而在牠的變化。我以爲一件故事的眞相究竟如何，當世的人也未必能知道眞確，何況我們這些晚輩；但是我們要看牠的變化的情狀，把所有的材料依着時代的次序分了先後，按步就班地看牠在第一期如何，在第二期如何，……這是做得到的，而且容易近眞的』一段文字，（頁二七三）不覺爲他道賀，因爲他已經找得他所要走的『康莊大道』了。在現在要考證古史眞相，有時不免總要『批壁』；而研究古史的轉變，則以頡剛的學力與眼識，自能輕車駿馬欵段而行。我並非以爲研究學術不應該有披荆斬棘的精神，而只是滑頭的挑容易有成績的去做；但學術究竟也是層累地成功，越塵而奔總不免會跌倒。宋學家懷疑的精神本是不壞，但結果得到『空疏』兩個字的批評，就因爲他們只有目的而無手段。至於頡剛對于達到這第三種目的的方法，在他的我的研究古史的計劃的第六學程裡說得非常清楚，（頁一九三）而胡適之先生在古史討論的讀後感一文中歸納得也很明晰。（頁二一六）現在就錄胡說以代替我自己要說的話罷。『（一）把每一件史事的種種傳說，依先後出現的次序排列起來。（二）研究這件史事在每一個時代，有什麼樣子的傳說。（三）研究這件史事的漸漸演

進由簡單變爲複雜，由陋野變爲雅馴，由地方的（局部的）變爲全國的，由神變爲人，由神話變爲史事，由寓言變爲事實。（四）遇可能時，解釋每一次演變的原因。』 我覺得有了這種原則與方法，只要對于古史有興趣的，大家不妨事拿一件史事去考牠的轉變。 這樣，或者可以幫助頡剛而使他的層累地造成的古史早日產生。——如果將來時間與學力允許我幫忙，我當然要盡一分微弱的力。 於此，我本來可以不說話了，但我看見了附錄裏的頡剛啓事說他要在十年之內對于（一）『孟姜女故事』（二）『社和土地城隍神的廟宇祭祀和故事』（三）『各地迎神賽會和朝山進香的風俗』做專門研究，不能不再說幾句廢話。

我很曉得研究孟姜女與研究禹，牠的價值是一樣的；研究城隍廟及賽會與研究明堂及封禪也是一樣的，或者反較爲有價值。 但是這些究竟是研究文學或研究民俗學及比較宗教史的人的職責；治古史的人只有拿牠來應用似乎不應當『舍己之田而耘人之田。』 自然，我不能限止頡剛，說你只配研究古史，不能研究別的，但他既然大書特書的以治古史自任，則究竟本根與枝葉當有分別。 不然，恐怕像騎野馬跑荒郊，得不到一個歸宿；而我所熱切祈望早日出世的層累地造成的古史一書恐也不能及身目覩了。 況且治古史者對于故事，只要利用牠轉變的原則；現在自徐文長的故事，孟姜女的故事，以及狸貓換太子的故事諸文發表以後，故事轉變的原則大致已經明瞭，治古史者如果不急速回轉自己的陣地而貪多務博去解決許多個以至無窮個個別的故事，則不僅頡剛說六十歲有點不够，就是加倍活到百二十歲也恐怕不够。 因爲如所謂『八仙』『五通』『三星』『玉皇大帝』以至『鍾馗爺』，眞是數也數不清，假使每個故事全要費一二年

的光景，則『吾生也有涯而故事也無涯，以有涯逐無涯，殆已。』 又如土地廟，就我們溫州說，因『甌人好鬼』之故，幾乎每一二條胡同就有一個，而鄉村間大樹之下也每有所謂『招財爺殿』你怎樣去研究呢？ 研究了以後，對於古史有什麼巨大的幫助呢？ 我並不是要頡剛偷懶，而阻止他的高興；不過學術究竟應該分功而不應該包辦，應該專治而不應該旁騖。 不知頡剛兄與讀者以爲如何？

以上可說是很潦草的對於本書的意見的陳述，現在不妨談談我的眞眞的『讀後感』了。 這本書本來是一本比較專門的沉悶點的書，但我讀了之後，不覺引起很深切的憤慨與同情。 頡剛在各文中時常透露他內心的沉重的苦痛與悲哀，而在序文中更加以有系統的描寫。 他歸納他的苦痛爲四種：第一，學問慾太强而同時的人又不能分工幫忙；第二，社會不了解他而拉他作不願意的工作；第三，生活的不安定；第四，生活的枯燥。 除第一問題關係於個人性格，其餘全與社會問題有關，而更其是現代智識階級全體的問題。 我平素總覺得現在世界只有兩大階級，統治階級與被壓迫階級，而我們則很明顯的屬於後者的階級。 老實說，你如果忍不住了，而你覺得你自己臂膊有力量，那你只有丟了筆頭兒拿住你自己的『血』與『死』，大胆的勇敢的去幹去反叛；如果你仍舊依戀你學問的生活，或者你覺得你有點懦弱，那麼，對不住，朋友們，你只有忍受。 咀咒是無用的，流淚是無用的，至多，牠們不過供被壓迫階級中怯懦的人們受鞭笞後的無聊的慰藉而已。 但是，我們不要悲觀，人類究竟是進化的，使政治經濟以及社會組織其他問題與學術同時邁進，這是我們最後的志願，也是我們努力的目標！ 頡剛兄，你的苦痛，你的悲哀，是全階級的苦痛，是全階級的悲

哀；你我都是比較對於學術有興趣的人，也都是比較地怯懦的人，那末，忍耐着罷，等着等着罷！　不過我現在可以提出幾種零碎解決的方法，這在你或者以為是不中聽的，或者以為是滑稽的辦法，但我也不妨提出來談談。

我總以為人應該以每個人的生活情趣為中心，而不當受社會的壓迫而犧牲自己；所以對於社會無理的要求，在我們能力之內，當然可以反抗。　頡剛所覺得太忙的原因，大概不外人家逼他作文章或和作文章有關係的事務，但我覺得這是很容易避免的。　什麼社什麼團體請你吃飯，或者通信，或者派代表強逼你作你所不願作的文章，那你不要敷衍他，直接痛快的拒絕他就是了。　人家背後或者罵你不識抬舉，那你就不識抬舉好了。　我是我，抬舉於我有什麼好處。　至於生活的枯燥，一半因為我們受舊式的教育成了畸形的發展，一半也因為對於學術的成就過於執着。　我總以為人究竟是人，享樂的思想不應該排斥，而理想的生活應該靈肉一致，動靜互用的。　偏於靈的與偏於靜的生活，如修道士或學究式的，都應該排斥。　我們對于全生活應該熱情的執着，不讓印度佛教或中國道家思想的毒菌侵入；而對于學術，則應該為增進生活的情趣去努力，而不當將自己的全生活被學術整個的吞下去。　頡剛兄，苦痛與悲哀是生活應有的味，是將快樂比映得更其快樂的必需品，但枯燥是不當有的，這是生活中的魔鬼。　這不僅於你的身體是有害的，於你的學問的成就也同樣的有害。　頡剛兄，留意你的全生活而不要太執着你的學術罷！　雖然在絕對不合理的社會組織之下，但勉強去尋覓發洩情趣的孔道究竟也是可能的，我們攜着手努力地尋找去罷。

我的話，勉強可以說已經完畢了。　最後我對於反對頡剛的柳翼謀先生和劉掞藜先生致同樣的敬意，

他倆的爲學的態度與方法，雖然與頡剛或者我們不同，但他倆確是低頭爲學術努力的人，而不是一般喊口號作空疏文字之自命的國故學者；在這樣『士不悅學』的社會，這樣的人究竟是應當贊嘆的。

二一　介紹幾部新出的史學書

胡適

(十五，九，四——十一，現代評論第四卷第九十一——九十二期)

近來雜誌上的『書評』，似乎偏向指摘謬誤的方面，很少從積極方面紹介新書的。今日（七月二十四）火車在貝加爾湖邊上行，一邊是輕藍色的鏡平的湖光，一邊是巉巉的岩石；這是我離開中國境的第三日了，懷念國中幾個治歷史的朋友，所以寫這篇短文介紹他們的幾部新書。

第一部是陳垣（援庵）先生的二十史朔閏表，附西曆回曆，北京大學研究所國學門出版，價四圓。

這是一部『工具』類的書，治史學的人均不可不備一冊。陳先生近年治中國宗教史，方法最精密，搜集最勤苦，所以成績很大。他的舊作一賜樂業教考，也里可溫考，摩尼教入中國考，火祆教入中國考，都已成了史學者公認的名著。他在這種工作上感覺中西回三種歷有合攏作一個比較長歷的必要，所以他發憤作成一部二十卷的中西回史日歷（不久也可出版）。他在做那部大著作之先，曾先考定中國史上二千

年的朔閏，遂成這一部二十史朔閏表。有了朔閏，便可以推定日曆；故此書實在是一部最簡便的中史二千年日曆。

此表起於漢高祖元年（羅馬五四八年，西曆前二〇六年）每月有朔日的甲子，故推下月朔日的甲子，便知本月的大小；閏年則增閏某月，也記其朔日的甲子。

漢平帝元年以後，加上每月朔與西曆相當之月日。如晉惠帝永平元年（西二九一）下：

正	乙酉	二 16
二	甲寅	三 17

我們便知是年正月初一等於西曆二九一年的二月十六，二月初一等於三月十七。

唐高祖武德五年（西六二二）以後，添注回曆的歲首等於中曆某月某日。回曆係純太陰曆，月法有一定，單月皆三十日，雙月皆二十九日，無有閏月，逢閏年則十二月添一日，故平年爲三百五十四日，閏年爲三百五十五日。其計算最容易，故但注歲首便夠了，閏年則旁加黑點。

故此書不但是中史二千年日曆，實在是一部最簡明最方便的『中西回三史合曆』。

西曆與回曆皆有禮拜日，因有置閏或失閏的歷史的原因，推算須有變化。此書附有七個『日曜表』，

按表檢查，便知某日是星期幾。

此書在史學上的用處，凡做過精密的考證的人皆能明瞭，無須我們一一指出。爲普通的讀者起見，我們引陳先生自己舉的幾個例：

（1）例如陸九淵之卒在宋紹熙三年，據普通年表爲西歷之一一九二年，然九淵之卒在十二月十四日，以西歷紀之，當爲一一九三年一月十八日。……苟欲實事求是，非有精密之中西長歷爲工具不可。

（2）西歷如此，回歷尤甚。……回歷則以不置閏月之故，歲首無定，積百年即與中西歷差三年。……洪武甲子（西一三八四）爲回歷七八六年。明史歷志由洪武甲子上推七八六年，誤以中歷計算，遂謂回歷起於隋開皇己未（西歷五九九）！不知以回歷計算，實起於唐武德五年壬午（西六二二）六月三日也。蓋積七百八十六年，回歷與中西歷已生二十三年之差異。不有中回長歷，何以釋明史之誤耶？

我們應該感謝陳先生這一番苦工夫，作出這種精密的工具來供治史學者之用。我們並且預先歡迎他那二十卷中西回史日歷出世。這種勤苦的工作，不但給杜預，劉羲叟，錢侗，汪曰楨諸人的『長術』研究作一個總結束，並且可以給世界治史學的人作一種極有用的工具。

(2)顧頡剛先生的古史辨第一冊，北京景山東街樸社出版，平裝本價一圓八角，精裝本二圓四角。

這是中國史學界的一部革命的書，又是一部討論史學方法的書。 此書可以解放人的思想，可以指示做學問的途徑，可以提倡那『深澈猛烈的眞實』的精神。 治歷史的人，想整理國故的人，想眞實地做學問的人，都應該讀這部有趣味的書。

這一冊的本身分爲三編：上編是顧先生與錢玄同先生和我往來討論的信札；中編是民國十二年讀書雜志上發表的討論古史的文字；下編是讀書雜志停刊以後的論文與通信。 三編共有六十四篇，長短不齊的文字，長的有幾萬字的，最短的不滿五十個字。

爲普通讀者的便利計，我勸他們先讀下列的幾篇：

(1)自述整理中國歷史意見書 (頁三四—三七)

(2)與錢玄同先生論古史書 (頁五九—六六)

(3)答劉胡二先生書 (頁九六—一〇二)

(4)研究國學應該首先知道的事 (頁一〇二—一〇五)

(5)古史討論的讀後感 (頁一八九—一九八)

讀了這幾篇，可以得着這書的根本出發點和根本方法，然後從容去看全書的其他部分，便更覺得有趣味，更

容易了解了。

但無論是誰，都不可不讀顧先生的自序。這篇六萬多字的自序，是作者的自傳，是中國文學史上從來不曾有過的自傳。他在這篇自傳裏很坦白地叙述他個人的身世，遭際的困難，師友的影響，興趣的變遷，思想的演進，工作的計畫。我的朋友 Hummel 先生讀了這篇自序，寫信給作者，說此篇應該譯爲英文，因爲這雖是一個人三十年中的歷史，却又是中國近三十年中思潮變遷的最好的記載。我很贊同這個意思。顧先生少年時曾入社會黨；進北大豫科時曾做幾年的『戲迷』；曾做古文家的信徒，又變爲今文家；他因爲精神上的不安寧，想求一個根本的解决，所以進了哲學系；在哲學系裏畢業之後，才逐漸地回到史學的路上去。他是一個眞正好學的人，讀書像『瞎貓拖死雞』一樣，所以三十年國內的學術思想的變遷都一一地在他身上留下了深刻的印痕。他又是一個『性情太喜歡完備』的人，凡事都要『打碎烏盆問到底』，所以他無論做什麼事都不肯淺嘗，不肯苟且，所以他的『興之所之』都能有高深的成績。他的搜集吳歌，研究孟姜女，討論古史，都表現他的性情的這兩方面：一方面是虛心好學，一方面是刻意求精。

承顧先生的好意，把我的一封四十八個字的短信作爲他的古史辨的第一篇。我這四十八個字居然能引出這三十萬字的一部大書，居然把顧先生逼上了古史的終身事業的大路上去，這是我當日夢想不到的事。然而這樣『一本萬利』的收穫，也只有顧先生這樣勤苦的農夫做得到。當民國九年十一月我請他點讀古今僞書攷的時候，我不過因爲他的經濟困難，想他可以借此得點錢。他答應我『至慢也不過二

十天』（頁六）。 但他不肯因爲經濟上的困難而做一點點苟且潦草的事，他一定要『想對于他徵引的書都去註明卷帙，版本對于他徵引的人都去註明生卒地域』（頁一四）。 因爲這個原故，他天天和宋元明三代的辨僞學者相接觸，於是我們有『辨僞叢刊』的計畫。 先是辨『僞書，』後轉到辨『僞事。』 頡剛從此走上了辨『僞史』的路。

到民國十年一月，我們才得讀崔述的考信錄。 我們那時便決定頡剛的『僞史考』即可繼考信錄而起（頁二三）。 崔述推翻了『傳記，』回到幾部他認爲可信的『經。』 我們決定連『經』都應該『考而後信。』 在這一方面我們得着錢玄同先生的助力最大。

到十年的六月，頡剛早已超過辨僞叢刊的計畫了。 他自己想做三種書，

（1）僞史源，

（2）僞史例，

（3）僞史對鞫（看頁三六）。

這三種之中，他的『僞史源』的見解於他這五年的史學研究有最大的影響。 他說：

> 所謂『源』者其始不過一人倡之，……不幸十人和之展轉應用，不知其所自始，甚至愈放愈胖，說來更像，遂至信爲眞史。 現在要考那一個人是第一個說的，那許多人是學舌的，看他漸漸的遞變之跡。

這是這部『古史辨』的基本方法。 他用這個方法，下了兩年的苦功，然後發表他的『層累地造成的中國

古史。』

『層累地造成的中國古史』有三個涵義：

（1）可以說明爲什麼時代愈後，傳說的古史期愈長。

（2）可以說明爲什麼時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大。

（3）我們在這上即使不能知道某一件事的眞確的狀況，至少可以知道那件事在傳說中的最早的狀況。

他應用這個方法，得着一些結論：

（1）春秋以前的人對於古代還沒有悠久的推測。

（2）後來方才有一個禹。禹先是一個神，逐漸變爲人王。

（3）更後來，才有堯舜。

（4）堯舜的翁壻關係，舜禹的君臣關係，都是更後來才造成的。

（5）從戰國到西漢，堯舜之前又添上了許多古帝王。先添一個黃帝，又添一個神農，又添一個庖犧，……一直添到盤古。

這些結論，在我們看來，都是很可以成立的。但幾千年傳統的思想的權威却使一班保守的學者出來反對。南京出來一位劉掞藜先生；連我的家鄉萬山之中的鄉村也出來一位胡堇人先生。這些人的駁詰却使顧

剛格外勤愼地去尋求新證據來堅固他的壁壘。結果便是此書中編的討論和下編的一部分。

這些討論至今未完。但我們可以說頡剛的『層累地造成的中國古史』一個中心學說已替中國史學界開了一個新紀元了。中國的古史是逐漸地層累地堆砌起來的，——『譬如積薪，後來居上』——這是決無可諱的事實。崔述在十八世紀的晚年，用了『考而後信』的一把大斧頭，一劈就削去了幾百萬年的上古史。（他的補上古考信錄是很可佩服的。）但崔述還留下了不少的古帝王；凡是『經』裏有名的，他都不敢推翻。頡剛現在拿了一把更大的斧頭，胆子更大了，一劈直劈到禹，把禹以前的古帝王（連堯帶舜）都送上封神台上去！連禹和后稷都不免發生問題了。故在中國古史學上，崔述是第一次革命，顧頡剛是第二次革命，這是不須辯護的事實。

頡剛近年正在繼續做辨證古史的工作，他已有了近百萬言的稿本了。他的古史辨第二冊已約略編成，第三冊以下也有了底子。他將來在史學界的貢獻是不可限量的。他自己說：

我在辨證僞古史上，有很清楚的自覺心，有極堅强的自信力，我的眼底有許多可走的道路，我的心中常懸着許多待解的問題：我深信這一方面如能容我發展，我自能饜人之心而不但勝人之口。（自序，頁六六）

他的結論也許不能完全沒有錯誤；他舉的例也許有錯的。（例如他說『社祀起於西周，』這句話的錯誤，他自己在自序裏已更正了。又如他自序，頁七一，說『關雎』與尼羅的聲音相合，這是大錯的。關雎

本爲閻摩羅，梵文爲 Yama-raja raja 爲王，言是 Yama 天之王，此爲印度古吠陀時代的一個天神，本在極樂天上；後來逐漸演變，從慈祥變爲慘酷，從最高天掉到地獄裏。這與埃及的尼羅河絕無關係）。但他的基本方法是不能推翻的；他的做學問的基本精神是永遠不能埋沒的。他在本書的首頁引羅丹（Rodin）的話道：

要深澈猛烈的眞實。你自己想得到的話，永遠不要躊躇着不說，即使你覺得違抗了世人公認的思想的時候。起初別人也許不能了解你，但是你的孤寂決不會長久。你的同志不久就會前來找你，因爲一個人的眞理就是大家的眞理。

讀頡剛這部書的，不可不領會這種『深澈猛烈的眞實』的精神。

（3）陳衡哲女士的西洋史下册，商務印書館出版，價一元一角。

近年以來，研究中國的史學者頗有逐漸上了科學方法的路的趨勢；但研究西洋史的中學者却沒有什麼貢獻。這大概是因爲中國學者覺得這條路上不容易有什麼創作的機會，所以不能感覺多大的興趣，所以不曾有多麼重要的作品。

依我看來，其實不然。研究西洋史正可以訓練我們的治史方法，正可以增加我們治東洋史的見識。著述西洋史，初看來似乎不見得有創作的貢獻，其實大可以有充分創作的機會。

史學有兩方面：一方面是科學的，重在史料的搜集與整理；一方面是藝術的，重在史實的敘述與解釋。我們治西洋史在科學的方面也許不容易有什麼重大的貢獻。但我們以東方人的眼光來治西洋史，脫離了西洋史家不自覺的成見，減少了宗教上與思想上的傳統觀念的權威，在敘述與解釋的方面我們正多馳騁的餘地。試看今日最通行的西洋通史只是用西洋人眼光給西洋人做的通史；宗教史只是基督教某派的信徒做的西洋宗教史；哲學史只是某一學派的哲學家做的西洋哲學史。我們若能秉着公心，重新演述西洋的史實，這裏面的創作的機會正多呢。

陳衡哲女士的西洋史是一部帶有創作的野心的著作。在史料的方面，她不能不倚賴西洋史家的供給；但在敘述與解釋的方面，她確然做了一番精心結構的工夫。這部書可以說是中國治西史的學者給中國讀者精心著述的第一部西洋史。在這一方面說，此書也是一部開山的作品。

可惜我匆匆出門，不曾帶得此書的上冊。單就下冊說，陳女士把六百年的近世史併作十個大題目，每一題目，她都能注重史實的前因後果，使讀者在紛繁的事實裏面忘不了一個大運動或大趨勢的綫索。有時候，她自己還造作許多圖表，幫助文字的敘述。

在這十章之中，有幾章格外見精彩。『宗教革命』的兩章，『法國革命』的一章，要算全書中最有精彩的。陳女士本是喜歡文藝的，所以她作歷史敘述的文字也很有文學的意味。敘述夾議論的文字，在白話文裏還不多見。陳女士在這一方面的努力很可以給我們開一個新方向。我們試舉第三章的兩段作

個例：

『總而言之，中古之世，宗教不啻是歐洲人生的唯一元素。他如天羅地網一樣，任你高飛深蹈，出生入死，終休想逃出他的範圍來。但這個張網特權，也自有他的代價。教會的所以能獲到如此大權，實是由於中古初年時，他能保護人民，維持秩序，和繼續燃燒那將息未息的一星古文化。換句話說，教會的大權乃是他的功績換來的。但此時他卻忘了他的責任，但知暖衣美食，去享他的快樂幸福。這已在無形中取消了他那張網的權利了。而適在這個時候，從前因蠻族入寇而消滅的幾個權府卻又重興起來，向教皇索取那久假不歸的種種權勢。於是新興的列國國君便向他要回法庭獨立權，要回敕封主教權，要回國家在教會產業上的收稅權；人民也舉手來，向他要回思想自由權，讀書自由權，判斷善惡的自由權，生的權和死的權；一般困苦的農民更是額皮流血的叩求教會去減少他們的担負。可憐那個氣燄薰天，不可一世的教會，此時竟是四面受敵了。

『但這又何足奇呢？教會的實力，本只是一個基督教義。他如小小的一顆明珠，本來是應該讓他自由發光的。可恨此時他已是不但重錦襲裹，被他的收藏家埋藏起來，并且那個收藏家又是匣外加匣，造巨屋，築圍城的去把他看守着，致使一般人士不見明珠的光華，但見一個圍城重重，厚壁堅牆的巨堡；堡外所見的是守卒衛兵的橫行肆虐。所以宗教革命的意義，不啻便是這個拆城毀壁的事業。國王欲取回本來屬於他們的城磚屋瓦，人民要揮走那般如狼如虎的守卒，信徒又要看一看那

光華久藏的明珠。於是一聲高呼，羣衆立集，雖各懷各的目的，但他們的摩拳擦掌卻是一致的。他們的共同目的，乃是在拆毀這個巨堡。因此之故，宗教革命的範圍便如是其廣大，位置便如是其重要，影響便如是其深遠了。』(頁八八—八九)

這樣綜合的，有斷制的叙述，可以見作者的見解與天才。歷史要這樣做，方才有趣味，方才有精彩。西洋史要這樣做，方才不算是僅僅抄書，方才可以在記叙與判斷的方面自己有所貢獻。

叙述西洋近世史，最容易挑動民族的感情。陳女士是傾向國際主義與世界和平的人，所以她能充分賞識國家主義的貢獻，同時又能平心靜氣地指出國際和平是人類自救的唯一道路。

用十萬字記叙六百年的西洋近世史，本是不容易的事。陳女士的書自然不能完全避免些些的錯誤。例如第一章第四節中，前面(頁三六)已說加立里(Galileo)發明了望遠鏡，於是哥白尼(Capernicus)的學說『乃得藉了科學的方法而益證實，』下文(頁三七)卻又說『科學的方法卻仍不曾改良；他們所用的仍是亞里斯多德的演繹方法，……直到勿蘭息斯培根(Francis Bacon)時，科學方法才得到了一個大革命。』這是錯的。科學方法的改善是科學家逐漸做到的，與培根無關；沒有一個科學家是跟培根學方法的。頁二九一說哈阜(Harvey)發明血液循環之理在十八世紀，也是錯的。可惜我行篋中沒有參攷書，不能細細為此書校勘了。

此書是一部很用氣力的著述。他的長處在於用公平的眼光，用自己的語言，重新叙述西洋的史實。

作者的努力至少可以使我們知道西洋史的研究裏儘可以容我們充分運用歷史的想像力與文字的天才來做創作的貢獻。

十五，七，廿七，車到 Tiumen 時脫稿。

一二二　古史辨第一冊

孫福熙

（十五，八，廿一，北新週刊第一期）

古史辨出版了，我十分高興！

闖入天地的祕密的人，

天地使命他闖入人們自己造成的祕密。

但他自己說：

『我既不把別人看作神祕，

也同樣的不把自己看作神祕。』（自序八二頁）

『只憑了搜集到的證據而說話。』（又八三）

『爲後來人開出一條大道！』（又一〇一）

我的淺陋，決沒有能力可以介紹古史辨於讀者。古史上繁複高深的問題固非我所能參加討論，即作

者指示給我們的他所研究的結果，我也不敢自信是完全瞭解。然而我頗知道頡剛兄爲學的態度，這是久欲作文介紹於人而未果的現在承他賜寄我這本內容豐富的書，我看了如得至寶的高興，所以不惭淺陋的願與讀者一說。

我每見頡剛兄，每次必大大的增加對他的敬愛。他有什麼神祕的能力使我如此敬仰他，我實在不知道；我想請讀者於讀他的古史辨以後告訴我，因爲我相信這書中有着這使我欽佩的原因。

頡剛兄在北京大學國學門研究所擔任編輯，當我去時，他在編目，在校對，在複看來稿，在寫答讀者來問難的信，在無論做什麼工作的時候，他必如此靜默，如此鄭重又覺如此有味的。我所得於他印象最深的是他正在寫國學週刊『一九二六年始刊詞』這一次。他以寫下的文稿七大張交我看，這時還只寫到半篇哩。我看了他研究學術的態度十分謹慎又十分寬允，於是禁不住的對他說：『我很有許多意思是與你相同的，我當寫出來助你的興。』本來我想寫了登在京報副刊新年第一次出版的一天的，然而直至他的文章在國學週刊第十三期上登出來，直至現在，雖然承他催問我幾次，終於沒有寫。但我敬服他的熱情始終沒有稍淡。

其實，我早已很欽佩他的爲學態度了。當我在西湖時，接到京報副刊『妙峯山專號』讀他的引言，很覺痛快。京報停刊了，副刊合訂本也必很難得了，我就特錄這讀一百遍也不厭多的文章的幾句於下：

『我們若能約略知道全世界的事物是怎樣的複雜，便可約略推知學問的領土是怎樣的廣漠。況

且凡是一件事物，在學問上都可作許多方面的觀察，所以海還有底有邊，學問竟無底無邊。我們在這上，固然常有茫恍的煩悶，但同時也感受到偉大的美感。

『凡是我們看得到的東西都看上幾眼，知道一點大概情形，這便是常識。凡是我們看到的東西，自已感受了趣味，要得到深切的瞭解而往前研究，從此搜集材料，加以整理及解釋，這便是學問。學問的材料，只要是一件事物，沒有不可用的，絕對沒有雅俗，貴賤，賢愚，善惡，美醜，淨染等等的界限。』

我看了這篇發人未發的文章，就寫信給他，其中有一句說：『文中許多話都是自以為長久浸染在世界學術界中的老留學生們所說不出的。』

我所以說到留學生者，實在看了中國近來太多被尊或自尊為思想家者都只看了世界的一角，想來概括一切，他們所不曉得的非但不肯採取，而且竭力的排擠。只研究一部分的學術而不顧其餘的，原是可以的，雖然這於他所研究的也是有損的，但他不該說此外沒有學術，尤其不該如他們的竭力攻擊他種學術。中國太大了，加以交通如此阻塞，使歷史地理的關係十分顯著的影響於極近的各區域的人，況且所受的外國影響也太不一致，在各國留學學了各不相同的一種語言與各不相同的背景前的學術回來，要大家聚在一處共事，這原是很難合意的，加以中國素重宗派門戶之見，於是各不相容是意中事了。我們看到，多讀一點中國書的人必定要輕視留學生，或反之而偏要誇耀自己也懂得西方學術；在外國求學的人偏要稱道中國舊學如何如何的比外國學問好而且早，或者竟老實的認為絲毫沒有研究的價值。他們之或取或舍，何

嘗是從研究的結果而定可取或可舍的，只是被天支配，有如狗沒有肉吃，只能吃骨頭是一樣的。因爲所站的地位是偏的，所以說不出公平話，不肯也不能了。

古史辨的著者不但不在中西的界限上矜誇或掩飾，他十分謹愼十分寬允的研究一切派別，一切科別的學術與一切大小的事物，凡看得到的東西都看上幾眼，凡看到的東西自己感受了趣味，要得到深切的瞭解而往前研究。他的古史辨的編著，就是這樣研究所得的智識的應用。所以，他的智識的來源有諸福寶與老虎外婆；有無論哪一事，哪一地的歌謠；有無論哪一腔調，哪一班子的戲劇；有章太炎先生與康長素先生有六經與新學僞經考；有適之先生與玄同先生；有中國哲學結胎的時代的一章與論經部的辨僞的一封長信；有圭璋璧瑗與石刀石環；有碧霞元君廟的茶，鹽，麵，粥，饅頭，路燈，拜墊，撣帚，茶瓢，膏藥與五虎棍，自行車，杠子，秧歌，音樂，舞獅，戲劇，修路，補碗，縫綻等等等等。（在他的自序中可以看到原委。）

我雖不懂古史上的問題，我卻敢介紹古史辨中所用的方法與所取的態度。古史辨是集合各家對於古史問題的討論的，其中有贊助的，有反對的，有補充的，我們可以留意頡剛先生如何的對待，如何的取舍。我敢說，他是很能用科學方法的。是的，我說了科學方法，讀者們連古史辨著者將急忙問我：『你知道什麼是科學方法了嗎？』我確實不知道何等的科學方法，但他容納一切人的意見是十分謹愼而又十分寬允的，他不爲成見所蔽，又不爲派別所限，只憑了搜集到的證據而說話，這是科學方法的最顯著的。近日中國爲學的人有多少是能如此的？

古史辨是專門的書，但研究無論什麼學科的人都可採取他的方法應用到自己所研究的範圍中，所以不是研究古史的人也應該一讀的。至於他一百零三頁的自序更是重要了。

頡剛兄爲學不求實用，取材又不限高下，大多數人笑他是徒勞。我是很以他的態度爲然的。我常自問：什麼是文明？文明與否的標準常隨民族與地域而異，但我歸納起來，覺得第一個條件是求知，愈是知道自己與周圍遠近的事物的便愈文明；但只有智識是不成爲文明的，要根據這種智識，鼓之以情感，發之於事實，總括之曰『如願。』譬如說，有了生物互助的智識，還當有文藝的鼓勵，實行種種人類互助的組織，就是做到所知道所願意的事，這便成文明。造槍礮原是文明，但不該用以殺人，因爲別的智識告訴我們，同類的人是不應殘殺的，所以不殺人是如願。無知無識的人爲大家所常認爲快樂的，在他們自己也多以爲是快樂的，這該是如願而可稱爲文明了，然而他們不知道周圍的一切事物一切現象與他自己之所以然，不能算爲文明。這問題太大，非一二語可了，況且我還如雲霧的不能捉住，現在且不必說；但要建立文明的根蒂，第一必須不顧有用與否，不限材料的高下大小的求知，這是我敢確信的。看古史辨的人一定能夠在書中證明我的話之不錯，而且這本書能使他得到對於求知的濃厚的興味。

頡剛兄在自序末尾寫出四種痛苦，這實在是現在中國社會中研究學術者所共有的。我希望頡剛兄的書出後，大家爲他求學的興味所感化，社會情況爲之大變，大家從事學問，而且大家重視研究學問的人了，頡剛兄的痛苦便不是永久的。我希望，頡剛兄努力在這一點上也『爲後來人開出一條大道！』

八月四日。

一一三　讀『經今古文學』和『古史辨』

王伯祥

（十五，九，五，一般誕生號）

最近的出版界有兩部很受人家注意的刊物，便是周予同先生的經今古文學和顧頡剛先生的古史辨。周先生和顧先生都是我至熟的朋友，對於他們的著作當然特別關心，所以這兩書在未印單印本之先，我就老早地讀到了。（經今古文學曾刊載於民鐸雜誌，古史辨則陸續披露於從前努力週報的讀書雜志和散見於近來的北大國學週刊及現代評論等，今印成單行本，又把許多未經發表的東西加入了。）現在因散篇結集爲單行本的便利，又得重讀一過，使我對于這兩種著作同受到更眞切的感動；同時在腦蒂縈回着更深刻的印象：我自以爲對他們有了一點粗疏的認識了。固然我的學力，我的見解，實在都不配妄有所論列；但我在又一面想，我原是一般的人，把一般的意見說出來，諒也無妨。因此，我竟毫不遲疑地把我這一點粗疏的認識寫了出來。

今請先說經今古文學。

經今古文學共分八章：（一）經今古文的詮釋，（二）經今古文異同示例，（三）經今古文的爭論，（

四）經今古文的混淆，（五）經今文學的復興，（六）經今古文學與其他學術的關係，（七）經今文學在學術思想上的價值，（八）經今文學的重要書籍。就這目錄看去，其中的（五）（六）（七）（八）三章似乎都偏向今文，專爲一家張目。即周先生自己也明說『我個人是比較傾向今文的』（頁三八），更好像『高張門戶』與那些『暖暖姝姝守一先生之言』的學者們同其所見了。但如果這樣地觀察周先生，我敢說他一定是失敗的。爲什麼呢？爲的是他不但沒有了解周先生，而且連這八章書也沒有細心讀過，自己先已陷入門戶之見的深淵了。不然，那第六章的標題雖大書『經今古文學與其他學術的關係，』而中間的說法也頗右『今文』而薄『古文』，怎麼爲了今古文並書的緣故便不加注意呢！可見光看着標題而望文會意是十分靠不住的。我們爲要了解周先生，就不得不細心地探求他立論的根本態度是怎樣；要了解他的根本態度，就不得不根究他所以作此的動機了。

動機何在？周先生自己說得好，『現代有些學者們，大談其古代思想，而先不明瞭今古文的派別，』（頁三九）這或者就是他不容自已於一言的動機罷！所以他開頭就把經學上今古文的定義說明，隨後就把今古文流派不同的影響扼要提示。他說：

經今古文名稱的對峙，自西漢末年時候才發生的。……漢興，設立五經博士官；博士們所用的經書的本子是用……隸書寫的；隸書在漢時，好像我們現在用的楷書；所以所謂今文就是用現代的文字書寫的意思。到了後來，那散在民間，藏在牆壁間的古書漸漸發現；這些書是用漢以前的文字

寫的所謂古籀文字，所以叫做古文古文就是用古代的文字書寫的意思。

照這樣說，經今古文不過是書籍的版本的不同——一種是用今文寫的，一種是用古文寫的，——本是很普通而簡單的事。其實不然；牠們的不同，不僅在於所書寫的字，而且字句有不同，篇章有不同，書籍有不同，書籍中的意義有大不同；因之，學統不同，宗派不同，對於古代的制度以及人物的批評各各不同；而且對於經書的中心人物，孔子，各具完全不同的觀念。你想，在中國數千年來的學術思想上握絕大威權的經典與孔子，而他們的見解完全異樣，在經學家，史學家以及對於國故有興趣的人們看起來，這的確不是一個小問題呢！（頁一至二）

由此看來，今古文的分別不僅在於所書寫的文字，而最關緊要的一點乃在對於中國數千年來學術思想上的大權威——經典與孔子——各具完全不同的觀念。這完全不同的觀念，不就是個思想上的根本問題麼！

周先生爲要解答這個根本問題，所以在經今古文異同示例一章裏就很切實地指示出兩派不同的觀念來。他把今文家稱述的六經次第和古文家所述的次第分別歸納出如下的兩組：

A. 今文家的六經次第——（1）詩，（2）書，（3）禮，（4）樂，（5）易，（6）春秋。

B. 古文家的六經次第——（1）易，（2）書，（3）詩，（4）禮，（5）樂，（6）春秋。

於是就這不同的次第中把兩派對於孔子的不同觀念推斷出來了。他說：

今古文家對於六經次第的排列，是有意義的。……　古文家的排列次序是按六經產生時代的早晚，今文家却是按六經內容程度的淺深。　古文家以爲易經的八卦是伏犧畫的，所以易列在第一；書經中最早的篇章是堯典，較伏犧晚，所以列在第二；詩經中最早的是商頌，較堯舜又晚，所以列在第三；禮樂他們以爲是周公作的，在商之後，所以列在第四第五；春秋是魯史，經過孔子的刪改，所以列在末了。……　他們以爲六經都是前代的史料，——所謂六經皆史說，——孔子是『述而不作，信而好古』的聖人，他不過將前代的史料加以整理，以傳授給後人而已。　簡言之，就是他們視孔子爲一史學家。……　古代史乘的繼往開來者當首推孔子。……

至於今文家呢，他們是反對這種說法的。　他們以爲孔子決不僅僅是一個古代文化保存者。……六經大部分是孔子作的，這裏面固然有前代的史料，但這是孔子『託古改制』的手段，……他的微言大義是別有所在的。……　總結一句話，今文家是視孔子爲政治家，哲學家，教育家。　所以他們對於六經的排列，是含有教育家排列課程的意味。　他們以爲詩，書，禮，樂是普通教育或初級教育的課程；易，春秋是孔子的哲學，孔子的社會學及政治學思想所在，非高材不能領悟，所以列在最後，……是孔子的專門教育或高級教育的課程。　又詩書是符號（文字）的教育，禮樂是實踐（道德）的陶冶，所以詩書列在先，禮樂又列在其次。　總之，（1）詩，書，（2）禮，樂，（3）易，春秋，他們的排列是完全依照程度的深淺而定。（頁九至十二）

這樣寥寥幾百字的敘述，不但把兩派不同的面目完全映射在紙上，直把兩派不同的內心也抉了出來，呈露在大家的眼前了。這是何等經濟的手段！並且他分頭介紹這兩派時又何嘗見出他攙雜個人的主觀而阿好某一派呢！

然而這只是對於兩個異派的大體分別說，還沒有涉及牠們本身所含的眞理是怎樣。倘使更進一步而推究及此，可就不能純憑客觀了。原來世間沒有模稜兩可的眞理，尤其不容有絕對中立的判斷。在兩個明明不同的學說之下，只有辨別是非而不顧其他，因為只有辨別是非才能決定有所取舍，才能由客觀的事實引出我們的主觀的判斷。所以學者對於研究的對象既已找到『是』了，便該邁步直奔前去，不該徘徊却顧，一步三回頭地儘打圈子的。換句話說，就是到了最後決定的取舍關頭，只有獨行其『是』，萬不能依違其間，想兩面見好而漫作調和之論，——卽使兩面見好，自己早就一無着落了。

周先生是個謹嚴的學者，當然獨行其是而不作調和之論。然正惟如此，於是乎有『高張門戶』『為一家張目』的嫌疑了。最受嫌疑的，尤其是末了一章，他把經今文學的重要書籍開列了四十九種，而沒有舉數到一部古文學的書，這似乎是個大缺點了。但這正是他謹嚴而不苟同的精神所在，並不是隨隨便便地任意抑揚。何以見得呢？因為他比較研究之後，已找到了『是』，所以他最後決定的取舍便不容游移了。原來他就經今古文的四次爭論裏發見了古文的弱點，於晚清經今文學復興的潮流下見到了數人的成績，又於經今古文與其他學術的關係上比較出今文學實有勝人的超越文字的精神（詳見三五，六章）

於是他歸納出經今文學在學術思想上的價值，便發爲下列的很精闢的結論：

就普通的影響說，在消極方面能發揚懷疑的精神，在積極方面能鼓勵創造的勇氣。

就實際的結果說在消極方面使孔子與先秦諸子平列，在積極方面使中國學術於考證學理學之外另闢一新境地。（頁五二）

這結論便是周先生最後決定所取的『是』了。 爲要擁護這個『是』，所以他極力反對鄭玄王肅的調和論（詳四章經今古文的混淆）。 爲要指出『是』所從來的根據，所以他毅然決然地把經今文學的重要書籍開列出來而不登一部古文學的書。（本來開示書目只不過聊以見意略表一個本文所及的範圍，並不敎人以此自限而不看其他的東西。） 若以此之故而疑心周先生是個今文學者，這一本書專爲今文家張目，則周先生自己固未嘗諱飾過，他一則說『我個人是比較傾向今文的，』再則說『無論如何，我們不能不承認今文學者是於漢宋學之外另樹一新學派，另闢一新境地』，（頁五六）可見他當然站在今文家的一面了。

但是，我們須得認清，不要忽略了『新學派』和『另闢新境地』兩句話。 因爲他的今文家與我們平常認識的不同，既不是『尊孔子爲素王』的今文家，更不是所謂『專己守殘，黨同妒異』的今文家。 何以見得？ 請看他對於已往今文家的批評，便可明白他的根本態度。 他說：

孔子學術思想的眞面目，我們到現在還沒有完全的眞切的了解，雖然我們崇奉孔子爲先聖或先師已經有二千餘年之久。…… 清代今文學者所描寫的孔子是否能得到孔子的眞象還是疑問，

不過他們特爲提出孔子的創造的，改革的，而帶有熱情的精神，比較董（仲舒）何（休）的專己守殘之學，馬（融）鄭（玄）的經傳注疏之學，韓（愈）歐（歐陽修）的文章格調之學，程（頤）朱（熹）陸（九淵）王（守仁）的個己修養之學，顧（炎武）戴（震）的名物考證之學，的確不能說不稍高一籌。…… 總之，經學上自有清代的今文學，然後孔子才脫離迂緩的頑固的瑣屑的氣味，而與我們以偉大的熱情的印象，使孔子思想從瀰漫的死氣裏一變含有新鮮的生命。（頁五三至五五）

又說：

本來今文學者研究經傳研究孔子學術，還是因襲漢武罷斥百家，尊崇儒教的傳統的荒謬的思想，還是視孔子與先秦諸子絕對不同。 但自康有爲作孔子改制考，說孔子著經是託古改制，諸子著書也是託古改制，……都是一種宣傳的手段，……結果，孔子的六經與莊生的寓言相等，孔子的手段並不比諸子高明，於是孔子的地位與經典的尊嚴發生搖動；(頁五五)表面上是尊崇儒術而實際夷與先秦諸子同列。(頁三八，三九)

試問，這樣的態度是否含有迷信孔子的意義？是否一味的黨同伐異？ 因爲我們無從反證他有這嫌疑，所以我們即使硬要說他是反古文的今文家，也只能說是『新的今文家』，而與已往的董，何，劉（逢祿）戴（望）諸人不同；正像宋代理學的興起，於先秦儒家之外重新創造一個『新的儒教』一樣。 （這比擬固然不甚確切，不過借此說明他們同樣地在舊的形貌之下重賦一種新的生命而已。）

總之，還一部經今古文學實是周先生表示個人爲學態度的著作，他一面對于那些含糊不明的說解和依違調和的議論加以剖析和批駁，一面把自己研究所得的成績和自己所持的見解也不容自閟地老實寫出，態度何等光明。惟其他抱有這樣光明的態度，所以他才不顧漢學家的斥爲『無稽不信』宋學家的詆爲『本末倒置』，而覺獨行其是地表示他是個新的今文學家了。

這是我個人對於周先生的一點認識。

其次，請說顧先生的古史辨。

古史辨現在只出了第一冊。（第二冊的稿子已約略輯成，但尚未寫定付印。）這第一冊共分三編。上編收集顧先生與他的朋友往返討論的信札三十五通，是完全沒有發表過的。中編收集辨論古史的文字十篇，便是從前努力週報的讀書雜志上發表的。下編收集討論古史零碎問題的通信和對於辨論古史的批評等凡十九篇，除首二篇外全是讀書雜志停刊以後陸續在別的書報上揭載的，也有一部分是沒有發表過的。分這三編的旨趣，顧先生自己說得明瞭。他說：

上編……這些信札，可以知道雜志中文字的由來，和我對于懷疑古史一件事所以有明瞭的意識的緣故。中編所錄，……其中許多問題雖都沒有討論出結果來，但是我們將來繼續研究的骨幹却已在這幾篇文字中建立起來了。下編……的通信及論文，……可以見出我現在對於研究古史

所走的路途的趨向。（自序頁一至二）

但我們知道這三編中的文字，並不是顧先生一人的作品，即上編的許多通信也正因不出一手之故而不能遽然瞥見顧先生的整個的精神。所以我們如要有系統地了解顧先生，似乎先在這些零碎的篇章裏尋求是不會感到滿意的。然而我們同時找到了最眞切的——再可靠不過的——材料了，就是他那篇排在卷首的自序。

這篇自序共排成一百〇三頁，直把顧先生出生以來到最近爲止的歷史很詳盡地告訴給大家；舉凡他所遭逢到的一般『時勢』切近他四周的生活『境遇』和他自己特禀的『個性』，統都把他寫述出來了。這樣的長序，實是『古未有之』的創格。若更加上幾個干支，簡直是他的『自訂年譜』了。所以他初將這書寄我時，我的覆信便這樣說；而他自己也說這序是『有生以來最長最暢的文。』那麼，這自序的內容已可想而知，不但包含了他爲學的態度和精神，直可說他的全生命也在此捉住了。因此，我們要了解這古史辨，——或竟說了解顧先生，——如今已得到了一個較有把握的着落，正好憑此一探。

我們乍看到古史辨的名目，大家都急欲知道的便是討論的結果怎樣，然而顧先生却老實地回答說：

現在沒有結果。因爲這是一個大問題，它的事實在二三千年以前，又經了二三千年來的亂說和僞造，哪裡是一次的辨論所能弄清楚的！我們現在的討論只是一個研究的開頭呢，說不定我們一生的討論也只是一個研究的開頭咧！（自序頁二）

原來這古史辨只辨證了一部分的古史；不過爲研究古史的換了一個新的方面，開了一條新的道路而已。但是，新方面雖找到了，不逐細的究察，是得不着什麼的；新道路雖發見了，不一步一步地向前走去，是終於到不了目的地的。顧先生深知其然，所以他一方面本着自己的思想學力，敢於衝決古來傳說的牢籠而發表他的新見解；但在另一方面却因茲事體大，非一手一足之烈所能集事的緣故，而不願遽言結果了。他自己說：

> 我的大胆的破壞，在報紙上的發表固然是近數年的事，但伏流是與生命俱來的；想像與假設的構造是一點一滴地積起來的。（自序頁四）

可見他的新見解的完成，是積漸而來的，並不是一朝倖獲的。他又說：

> 如其要做學問，便應當從最小的地方做起。……要……知道最高的原理，……只有一粒一粒地播種，一簣一簣地畚土，把自己看作一個農夫或土工而勤愼將事，纔是我的本分的事業。（自序頁三四）

這樣努力於學問，當然不會有自己滿足的一天。於是他更明白表示這種意思，說：

> 我在生活上雖是所禱着安定，但在學問上則深知道這是沒有止境的，如果得到了止境即是自己的墮落，所以願意終身在彷徨覓路之中，不希望有一天高興地呼喊道『眞理已給我找到了！從此沒有事了！』（自序頁三）

試想，這種不自足的精神怎肯停歇於浮淺的想像之下便算了事，而輕易便把研究的結果勒定麼？ 我們不自努力尋求而光等着人家把『結果』說出來坐享現成的報告，這不是侮蔑自己的莫大恥辱麼？ 我眞被他感動得搖搖不寧，精神上空虛得什麼都沒有了！

我們即使勉强要找到一點辨論的下落，在這上邊也只能看見他進行研究時建立的一個假設，就是：

古史是層累地造成的，發生的次序和排列的系統恰是一個反背。(自序頁五二)

他懷疑伏羲神農，懷疑堯舜，懷疑禹，甚而至於懷疑一切古史的傳說，都根據這個假設，而這假設的成立早在那矛盾傳說的罅縫裏淸淸楚楚地給他窺見了，證明了。 但在他的不自足的精神之下，無論怎樣，他只自認這假設終於是個假設；我們又何必硬派牠是他研究的結果呢！ 所以我們在這古史辨中要求知道的條件，不在若干討論辨詰的結果，而在了解他那不自足的精神。

惟其他秉有不自足的精神，所以他學問的野心極大，幾乎想把一切的學問事業統統歸他包辦；懷疑求是的心極熱，絕對沒有崇拜偶像的成見。 我們要了解顧先生的精神，請得先從這兩方面觀察。

他對於學問上的野心，自幼就這樣收不住的。 他說：

十二歲時，曾作成一冊自述，題爲恨不能；第一篇是『恨不能戰死沙場，馬革裹屍，』第二篇是『恨不能遊盡天下名山大川，』其三便是『恨不能讀盡天下圖書。』 到這時(在中學時，)天天遊逛書肆，就恨不能把什麼學問都裝進了我的肚子。 我的癡心妄想，以爲要盡通各種學問，只須把各

種書籍都買了來，放在架上，隨心翻覽，久而久之自然會得明白通曉。（自序頁一五）

又說：

總以為寧可不精，不可不博。（自序頁一六）

到了民國四五年，他在北京大學時，這種野心更熾，當時便有一個具體的計畫。他說：

那幾年中讀書，很感受沒有學術史的痛苦，因此在我的野心中又發了一個弘願，要編纂國學志。……當時定的計畫，國學志共分七種：（1）仿太平御覽例，分類鈔錄材料，為學覽。（2）仿經世文編例，分類鈔錄成篇的文字，為學術文鈔。（3）仿宋元學案例，編錄學者傳狀，節鈔其主要的著述，為學人傳。（4）仿經義考例，詳列書籍的作者，存佚，序跋，評論，為著述考。（5）仿羣書治要例，將各書中關於學術的話按書鈔出，為羣書學錄。（6）仿北溪字義例，將學術名詞詳釋其原義及變遷之義，為學術名詞解詁。（7）集合各史的紀傳，年表，以及各種學者年譜，為學術年表。（自序頁三〇）

這個巨大的計畫，實在是學術團體中的工作，應當有許多人分工做的，一個人怎麼担當得了。可是他卻這樣說：

那時意氣高張，哪裡有這等耐性去等待不知何年的他人去做；既已見到，便即動手。學覽的長編，每天立一題目，有得即鈔。學術文鈔也雇人鈔寫了百餘篇。著述考則清代方面較有成稿，目錄

書目和僞書疑書目也集得了許多材料。（自序四頁）

他那種渴求學問的氣概和鍥而不舍的精神，直令人佩服到了十二分。

至於他對待一切學問的絕無成見，在他自作的學覽序上有很明晝的自白，更可看出他的根本態度來。今迻錄在下面，以見眞相：

此書擬名學覽。凡名覽者，如呂覽，皇覽，御覽，皆彙集衆言以爲一書，非自成者也。其義則在博學明辨，故不以家派限。章先生（炳麟）曰『史之於美惡若鏡之照形，不因美而顯，因惡而隱。』吾輯此書比於學術之史，故是非兼收，爭論並列。老子曰，『善人者不善人之師；不善人者善人之資。』故有害求是，正可爲求是之資，況是與非有難以遽斷者乎！古來諸學，大都崇經而黜子，崇儒學而黜入家，以至今古文有爭，漢宋學有爭，此亦一是非，彼亦一是非。欲爲調人，終於朋黨。蓋不明統系而爭，則爭之者無有底，解之者無可藉；使其明之，則經者古史耳，儒者九流之一家耳，今古文者立學官異耳，漢宋學者立觀點異耳，各有其心思，各有其面目，不必己學而外無他學也，不必尊則如天帝而黜則如罪囚也。韓愈之原道，蘇軾之荀卿論，一人倡之，千萬人和之，雖絕無根據，反若極有力之學說，不可磨滅之鐵案。聖哲復生，亦不敢昌言駁斥。蓋事理之害，莫甚于習非勝是矣。章先生曰，『古之學者觀世文質而已矣；今之學者必有規矩繩墨，模形惟肖，審諦如帝，用彌天地，而不求是則絕之。』予謂雖絕之於心，必存之於書；絕之爲是非也，存之爲所以是非也。故雖韓蘇之謬說，亦在寫錄。

有友人過我，見案頭文廟典禮之書，叱嗟曰『烏用此！ 是與人生無關係者，而前代學者斤斤然奉之以爲大寶，不可解甚也！』 予謂不然。 前代學者之誤在執舊說爲演繹之資，以新爲不可知，以舊爲不可易，稱述聖賢而徒得其影響，依附前人而不能有所抉擇，所以起人厭惡。 苟其不有主奴之見，長立於第三者之地位，則雖在矢溺，亦資妙觀；況典禮之制爲宗法所存，可考見社會心象者乎！ 予前稱爲學，始觀終化：觀者，任物自形而我知之，爲內籀之法；化者，我有所主而以擇物，爲外籀之法。 本此以治學，雖委巷小說極鄙濫者亦不能絕去之矣。

舊時士夫之學，動稱經史詞章。 此其所謂統系乃經籍之統系，非科學之統系也。 惟其不明於科學之統系，故鄙視比較會合之事，以爲淺人之見，各守其家學之壁壘而不肯察事物之會通。 夫學術者與天下共之，不可以一國一家自私。 凡以國與家標識其學者，止可謂之學史，不可謂之學。 執學史而以爲學，則其心志囚拘於古書，古書不變，學亦不進矣。 爲家學者未嘗不曰家學所以求一貫，爲學而不一貫是滋其紛亂也。 然一貫者當於事實求之，不當於一家之言求之。 今以家學相高，有化而無觀，徒令後生擇學莫知所從，以爲師之所言即理之所在，至於寧違理而不敢背師。 是故，學術之不明，經籍之不理，皆家學爲之也。 今既有科學之成法矣，則此後之學術應直接取材於事物，豈猶有家學爲之障乎！ 敢告爲家學者，學所以辨於然否也；既知其非理而仍堅守其家說，則狂妄之流耳；若家說爲當理，則雖捨其家派而仍必爲不可奪之公言，又何必自縛而不肯觀其通也！

是書之輯，意在止無謂之爭，捨主奴之見，屏家學之習，使前人之所謂學皆成爲學史，自今以後不復以學史之問題爲及身之問題，而一歸於科學。此則余之志也。（見自序頁三〇至三二）

這樣平恕地觀物，精聚地審擇，眞不負他『博學明辨』的本志，局量何等的偉大。他旣本此志以對付一切的事物，所以在他的眼中只有是非的辨別，而沒有高低，好壞，雅俗的歧視。然而正惟他有此別非求是的熱心，才始終在這『始觀終化』的上邊討生活，而益發沒有自足的日子。因此，我們不必更事徵引，而他那孜孜矻矻的充實精神已整個地活躍在我們面前了。

總之，他持平恕觀物的態度，所以『萬物齊觀』而求所以各存其眞；以此沒有偶像的崇拜，沒有門戶的依傍，沒有主奴的成見，不但把古今優劣的障壁打通，而且連那雅俗的鴻溝也塡平了。當他『始觀』時，弓鞋髮辮與兗冕輿服等視，俚歌俗語與高文典冊齊量，民間的傳說與書本的典故同列。這就可以看見他的內籀之法了。同時他又秉着尋根究柢的不自足的精神，所以當他使用外籀之法——所謂『終化』——時，便什麼都逃不了他多方的比較和嚴格的審擇。因此，他現在雖把做學問的範圍縮小了——由博返約——而專攻史學，但他求知求是的野心依然橫溢四出，如何抑壓得住；於是這破壞的『辨僞』工作便成了他改造古史的第一步了。卽就這第一步看，也並不是僅僅做幾篇翻案的文字，而唯一的宗旨乃在『依據了各時代的時勢來解釋各時代傳說中的古史』。（自序頁六五）那麼，破壞之後的建設當然還有第二步，第三步，以至無窮步正待走着呢。

然而，這是他將來的成就。我們要預測他的將來，則對於他已往的成績和他所以有此辨詰疑難的根本精神似乎不能忽略罷！所以我讀古史辨的要求，只想認識了顧先生的精神。現在總算勉強給我副此願望了。

統觀周顧二先生的態度和精神，實各有他們的立脚點，一個是傾向今文的經學家，一個是萬物齊觀的史學家。在今日中國的學術界看來，經學與史學本有多少不同之點，雖經學的書籍多屬古代的史料，但牠自有本身的思想與機能，未必能僅僅限於史料而與無機的古甎舊瓦同其評價的。學者的觀點不必盡同，研究的興趣自也不期而然地異致了。原來經學的研究注重在哲學方面，對象是思想利害的問題，所以比較的多致力於外籀的工作；史學的研究注重在事實方面，對象是史料眞僞問題，所以比較的多致力於內籀的工作。多用內籀則務求博覽以觀其通，自然要持萬物齊觀的態度；多用外籀則要當精擇以求其是，自然會有最後決定的取舍。以此，他們外觀雖不同，——只是研究的方面不同——而其終極之點還是大家歸結到『實事求是』四個字。這一點我們實在不該輕瞥過，尤其在合看周先生和顧先生的實際時，因爲他們的根本精神自有其共通之點在，本來也不容我們輕輕地忽略過去的。這共通之點何在？請再複述一遍他們自己的話罷：

發揚懷疑的精神，鼓勵創造的勇氣。（周先生傾向今文的理由。）依據了各時代的時勢來解

釋各時代傳說中的古史。（顧先生辨證古史的宗旨。）

這樣地同走一條大路，如何可以把他們生分！所以說到末了，我竟敢大膽地，僭越地，在他們的中間搭上了一座聯絡的浮橋。這浮橋是否搭得牢，在搭的人自己簡直顧不到，還要請求在旁看搭的人來指點了。

一九二六，八，五，草畢。

114. KU SHIH PIEN (Discussions in Ancient Chinese History) Volume One

(China Journal of Science and Arts, Vol.V, No.5, Nov.1926)

Arthur W. Hummel.

"A revolutionary book which opens up a new era in the study of Chinese history," says Dr. Hu Shih in an enthusiastic and extended review which appeared in a recent number of the Hsien Tai P'ing Lun (No.92). Most of those who can read modern Chinese will have to agree with Dr. Hu Shih in this estimate, and those who cannot, will not know what they are missing until the book is put into English, as it ought some day to be.

Parts of this work appeared in 1923 in the magazine, Tu Shu Tsa Chih which

carried a lengthy and spirited discussion on ancient Chinese history, especially the lore connected with the model emperors, Yao, Shun, and Yü. But it was more than a discussion of this lore, it involved the whole question of the authenticity of the oldest classical and historical books. The participants in the controversy were Mr. Ku Chieh-kang, Mr. Ch'ien Hsüan-t'ung, Dr. Hu Shih, and two or three others who took a minor part. Last year this symposium was published in what appears to have been an unauthorized edition entitled Ku Shih T'ao Lun Chi, which is still in circulation. But now Mr. Ku, the leading figure in the controversy, has rightly incorporated the whole into his own book with a great deal of additional material to clarify his position more fully and to show the stages by which he arrived at his more revolutionary conclusions.

He starts with the discovery made by T'sui Shu in the 18th century, that the more remote we are from the past the more detailed, strangely enough, our history of the past seems to become, and the more legendary characters are added to fill in the gaps. The task which Mr. Ku has set for himself is boldly, yet scientifically, to strip off one by one the accretions that now over-lay what we really have a right to believe

about the past. The most reliable sources for the study of ancient Chinese history, according to Mr. Ku, are not the commonly accepted first four sections of the Canon of History (which he unhesitatingly assigns to the end of the Chou dynasty) but the older parts of the Canon of Poetry, the Oracle Bones of Honan, and the archaeological excavations that have been and are yet to be made. Not Yao and Shun, but Yü, is the oldest figure portrayed in the earliest literary records. He first appears as a god of the soil who laid out the courses of the rivers and piled up the mountains, and it was only in Spring and Autumn times that he took on the characteristics of a man. Yao and Shun are not mentioned in the Odes, but were created later to give point to the moral teachings of Confucius and Mencius, and to make tangible the model-emperor-lore by which the philosophers in the chaotic closing years of the Chou dynasty hoped to restrain the prevailing official rapacity and public unrest. For similiar reasons Huang-ti first made his appearance in the early part of the Ch'in dynasty; and P'an-ku, the oldest of all the mythical emperors, does not appear until the time of the Hans.

But the important thing about Mr. Ku's writings is not the conclusions he comes to,

but the method by which he reaches them, his wide and careful search for evidence, the boldness and independence of mind with which he launches a new hypothesis, and the absolute genuineness with which he welcomes intelligent criticism and discards without hesitation a theory which has been proven by himself and others to be no longer tenable. In this Mr. Ku is a worthy descendant of China's great historical critics of the K'ang-hsi and Ch'ien Lung periods, and a precursor of the new era of scientific criticism that is now upon us. "T'sui Shu began the first revolution in the investigation of ancient Chinese history", says Dr. Hu Shih, "but Ku Chieh-kang has started the second." T'sui Shu boldly questioned the historical books, but was still more or less blinded by undue reverence for the classics. Mr. Ku, however, demands that the classics too must be subjected to an equally searching criticism.

A third of the book is devoted to the correspondence that has passed during recent years between Mr. Ku, Dr. Hu Shih, Mr. Ch'ien Hsüan-t'ung and others on the discoveries they have made, on the authenticity of ancient books, and on the methods that should be pursued in the new historical scholarship. These records of fresh sugges-

tions, hypotheses, and findings are extremely interesting and are of permanent worth to the future historian of the New Thought Movement in China. But the Preface, which occupies another third of the book, is certainly the most readable thing in it. Here we have a disengagingly straight-forward account of the author's own life; the rigor of his early training; the conflicting currents, the books, and the teachers which in turn have influenced him; the long, thorny road by which he reached emancipation from unreasoning authority. The preface is not only a record of all this, but is in reality a history of all the currents of thought that have swept over China during the past thirty years.

We understand that the second volume of the book under review will soon make its appearance, and that much of the material for the third is already in hand. We shall be looking forward to the succeeding volumes with keen interest. This modest, sensitive, and extraordinarily serious writer——now only thirty-three years of age——has also to his credit besides numerous articles on Chinese folklore, a history of China (本國史) for Middle School use, which is certaily the best outline history of China that has

yet appeared. It is published in three volumes by the Commercial Press.

一一五 評顧頡剛古史辨

陸懋德

（十五，十二，清華學報第三卷第二期）

北京大學顧君頡剛著有古史辨，其第一冊現已在北京樸社出版。此書實爲近年吾國史學界極有關係之著作；因其影響於青年心理者甚大，且足以使吾國史學發生革命之舉動也。其書首爲自序，述其自己爲學之經歷，及其自己著書之志願；蓋其人自幼即有志於史學，且願作『科學的史學家』者也。原書第一冊分爲上中下三編，皆輯錄其師友與自己往來之論辨。其書富於懷疑的精神，大抵謂古史多不可信，並言堯舜禹並無其人。夫所謂堯舜禹者，實皆西人所謂『歷史前的』(Pre-historic) 人物。此當屬考古學(Anchaeology)之範圍，並須發掘地下之證據以定眞僞，非僅憑書本文字所能解決者也。及余披閱顧君之書一過，甚服其讀書之細心及其疑古之勇氣，然亦惜其惟知作故紙堆中之推求，而未能舉出考古學上之證據，故辨論數十萬言而未得結果也。余雖求其最終之結果而不可得，然即此一編已足引起研究古史之興味，而推翻迷信舊說之習慣。顧君願爲『科學的史學者』，余惜其書中亦有未能盡合科學之理而易滋青年後學之惑者，故余略爲評語數則於後，以比於商榷之義焉。

大凡人類思想演進之迹，往往有途徑可尋；在某時代之中，必須經過某種階級而後發生某種思想，此亦

科學的定理使然也。　由是言之，後人之思想未有不受前人之影響而成者也。　余觀顧君治古史方法，實爲剝皮的方法；此即前人司馬遷作史記五帝本紀㈠之方法，亦即前人崔述作上古考信錄㈡之方法。　不過司馬氏之剝皮，僅剝去諸子百家而止於六經，國語，家語；㈢崔氏之剝皮，又剝去國語，家語，而止於六經。　顧君之剝皮，是於剝至經書之後又剝進一層，以求見經書上紀載之故事如何演進而出，此爲就前人之方法而加進層次者也。　由是觀之，崔氏之思想實受司馬氏之影響而成，而顧君之思想又實受崔氏之影響而成，顯然可見也。　然顧君自言本人初未見崔氏之書，及向胡適之君借觀崔氏考信錄而胡君答以『我沒有』（原書一五面），此又似顧君自己之治古史方法早已決定於未讀考信錄之前者。　然無論顧君最初已讀考信錄與否，至少必已早聞考信錄之內容，而最少亦必間接受其影響以完成自己之思想，可斷言也。　夫顧君既知向人借觀考信錄，吾故知其必已早聞此書之內容矣。　崔氏書出版百餘年，在社會上無甚勢力，顧君書出版未數月，而學界即感其影響，此則時代之關係使然也。

原書六〇面言『周代人心目中最古的是禹，到孔子時有堯舜，到戰國時有黃帝神農。』　此與崔氏考信錄提要㈣之言如同出諸一口，故余謂顧君之思想受崔氏之影響而成也。　原書六五面又疑『後人何以文籍越無徵，知道的古史越多？』　此語亦與崔氏之說㈤極爲相似。　然此說實未可盡從，蓋如從此說，將謂後人之所知者決不能多於前人之所知，此則不合於科學眞理，而且有背於治古史之科學方法矣。　蓋上古史事因文字不詳之關係，往往不見於記載而可徵於器物，此不可不知者也。　故既言『古史』，則不當但憑『

文籍』 譬如埃及昔時因古籍淪亡，古事全不可攷，自西曆一八八三年英人設立埃及考古會(Egyptian Exploration Fund)以發掘地下之古物，而後五千年前之狀況至今燦然可見。 又如埃及古王特譚亞門(Tut-ankh-Amen)在文字上之記載幾等於無，及英人發其陵墓，見有鏤金之椅，飾牙之櫃，雕檀纓絡之牀，金漆彩畫之棺，而其銘刻足以補古史之遺者頗多：[6]如遷都，建廟，改革宗教，征服敘利亞部民，乃其最著者也。然後知在此時內其文化之高，又非後人意料所及。 故語及埃及古史，現時英人之所知，其數遠過於埃及前人自己之所知；現時英人所作之埃及史，其詳遠過於埃及前人自己所作之埃及史。 英人齊恩(A. H. Keane)曰，『自考古學進步以來，埃及之文化愈推愈遠，現已推至八千年前』[7] 故用西人考古學之方法，則顧君所疑『後人的文籍越無徵，知道的古史越多，』未足為異。 且考古學而僅憑『文籍』則又未盡合於科學的史學方法矣。

原書二二面引胡適之君曰，『現在先把古史縮短二三千年，從詩三百篇做起。』 此語亦非余所能贊成。 吾人須知上古人民進化之路程甚為遲緩。 西人定歐洲舊石器時代不能少於六萬年之久，[8]而新石器時代至少又歷數萬年之久。[9] 故近世西洋史學家之趨勢，往往用考古學之成績將前代文化愈推愈遠。前節余已言埃及文化已推至八千年前，[10]而謂吾國文化僅有二三千年之歷史，其誰信之？ 蓋上古事跡本無史冊紀載，全還器物證明。 考古學之研究愈深，地下之發掘愈多，則文化之上溯亦愈遠，故治古史只有延長之勢，並無縮短之理也。 又按詩經之時代實不甚古。 余攷西漢人舊說，[11]詩經內商頌，原為東周時代宋

人所作，關雎鹿鳴㊁亦均作於周衰之世。其大雅諸篇，詞句平易，至早亦不過為西周衰時作品。僅有數篇周頌時代較早，然商頌既為後人追美前王之詩；又安知周頌不為後人追美前王之作，且所謂頌者，原含有後人頌揚前人之義也。然則三百篇內能確定為周初作品者，蓋已僅矣。假如從詩經做起，則周衰以前將皆無代表的文字矣。余謂書經內保存之眞殷盤周誥十餘篇，及地下發見之殷墟甲骨文字數萬片，及現存之西周鼎盤銘文十數篇，㊂實皆代表殷季及周初之文字，其年代皆較詩經為古，又豈可存而不論乎？夫鼎盤及甲骨文字均為上古實物，其價值在科學上固當高出於書本萬萬也。

原書九九面又引胡適之君曰，『發現澠池石器時代文化的安特生（J. G. Andersson）近疑商代猶是石器時代的晚期，我想他的假定頗近是』。此說予亦未敢贊同。安特生者本為瑞典地質學者，雖在中國多年，而不諳華語，不識華文。民國十年，彼在河南澠池縣發現石器，因河南於古為商代建都之地，遂疑商代猶是石器時代的晚期。此不過外人一時假定之語，實則安氏於其所作『遠古中國之文化』（Early Chinese Culture）㊃書中，並未證明此項石器的確屬於商代。蓋河南為商代都城所在，此是一事；河南發見石器，此又是一事；而此石器是否為商人遺物，此又是一事；不可混而為一也。顧君既信書經盤庚篇為眞矣（原書二〇一面），余考盤庚篇凡數千言，其居有城邑，其事有法度，其物有貨寶貝玉，其官有邦伯師長，而謂石器時代晚期之人民能如是乎？西國考古學家定歐洲石器時代晚期之末至少為距今六千年以前。㊄余攷吾國自商初至今，最多不過三千餘年。如謂吾國三千年前尚在石器時代晚期之內，則是吾國上古文化

之幼穉，且不能望歐洲上古文化之肩背矣。試觀殷墟發見之甲骨文字，刻劃工整，極爲可觀，又豈石刀石斧之民所能爲哉？且商周之相去僅數百年之時間耳。夫以石刀石斧之人物僅越數百年之時間，即能有文武精密的制度，詩書優美的文學，孔老高尙的哲理，此短期內之進步，又何其獨爲迅速如此乎？此則非科學常理所能解釋者矣。

原書九九面又謂須『打破民族一元的觀念』，此語亦有討論之餘地。余攷世界民族究竟出於何處，究竟出於何種，在昔時本有一元與多元之說。此在西國爲人類學家之專門研究，余非人類學家，固不能解決此種問題。然攷最近西方治人類學者，久已有由多元論歸於一元論之趨勢。近年英國出版之科學大綱（Outline of Science）實爲薈萃世界科學最近之結論者也。此書關於世界人種問題，亦主張世界人類原由一種而變爲各類（varieties of one species）⑯而其各類之別異，則又各本其所受天氣地勢及各種環境之影響。英人皮瑞（W. H. Perry）據生物學最近之發現，凡生物之任何機體，均各自相關，因此不但主張世界民族出於一元，並且主張世界文化出於一元。⑰最近英國劍橋大學（Cambridge University）出版之人原論（Origin of Man）亦主張世界人類出於一家（a family of primates）。⑱近世美國多數人類學家均主張世界人類同出於中亞細亞。⑲近年美國人所組織之亞洲考古隊（Asiatic Expedition）又主張世界人類出於蒙古高原。⑳此見民族出於一元之說，實爲最近科學上之趨勢也。顧君謂中國上古民族『原是各有各的始祖』（原書九九面）實則吾國上古民族，亦是由一種而變爲各類，

(varieties of one species)，而顧君所謂『各有各的始祖』者，此乃眞出於各族之僞造典故；此皆後世子孫傅會之談，未足深信者也。

原書二六面謂『禹見於載籍，以商頌爲最古。』　六三面又謂『東周初年只有禹，是從詩經上可以推知的。』　余攷此二語，似有自相矛盾之點，不可不辨也。　余查禹字並見於書經堯典，禹貢，呂刑等篇。　顧君雖不信堯典，禹貢，而未嘗不信呂刑爲眞西周作品（原書二〇一面）。　呂刑篇中固已明言『禹平水土，主名山川。』　商頌爲東周宋大夫追美前王，序殷所以興而作，已見太史公書。㊂　西漢㊂人傳受詩經之齊，魯，韓三家及揚雄㊂並同此說。　顧君蓋從王靜安君之說，㊃謂商頌爲『西周中葉作品』（原書六二面）。　實則商頌之詞句多與魯頌相似，決不能指爲西周作品，雖王君有此說，而亦未及舉出證據，亦不必從也。　即姑信商頌爲『西周中葉作品』，而其成書之時代亦尙比呂刑遲一二百年矣。　且余又考禹字已先見書經立政篇，而立政篇之時代又較呂刑篇爲早，似亦無他問題矣。　今顧君不稱禹字始見於立政呂刑，而言禹以始見於『商頌爲最古』何也?。　俗儒多以商頌爲商代作品，此說未免太爲滑稽。　若從前所引西漢人傳授詩經者之說，則商頌爲東周作品；若從前所引王靜安君之說，則商頌爲西周中葉作品。　顧君似尙徘徊於二者之間，而未肯決定。　然顧君如信詩經內商頌爲東周作品，則當言禹已見於立政呂刑，未可言禹以見於『商頌爲最古』；如信詩經內商頌爲西周作品，則當言西周只有禹，未可言『東周初年只有禹』：此在論理學上似未免有自相矛盾之點。　顧君讀書心細，其或又有他說歟?

原書中最有趣味之事，即爲禹之有無的問題。顧君就此點與其友人劉掞藜胡堇人二君往返辨論，凡數萬言，可謂極詼詭之能事矣。余獨惜其至終未有結論，此皆因兩方面所根據之材料均不出故紙堆中之書文字故也。夫禹爲歷史前的(pre-historic)人物，自不待言；而諸君所據以爲辨論之材料，如商頌，論語，說文，又皆東周以後之紀載，豈能得其結果乎？蓋此問題終當付諸考古學家，用地下之發掘以作最後之結論也。原書一一九面因說文訓禹字爲蟲，遂疑禹爲蜥蜴。原書一〇六面因商頌『禹敷下土方』，遂疑禹爲天神。原書一〇七面因論語『禹稷躬稼而有天下』，遂疑禹爲耕稼的國王。禹究竟是『蜥蜴』？是『天神』？抑是『國王』？余皆求其結論而不得。如是蜥蜴，則爲怪物；如是天神，則神而非人；如是國王，則又人而非神矣。顧君於此，亦未堅執一說，此蓋假定之詞，非決定之論也。然禹之爲禹，究竟有無其人，此誠爲上古史上之重大問題，故余甚喜顧君能引起此類之討論也。禹葬會稽，已見墨子，呂氏春秋㈢等書，而至今浙江會稽縣有大禹陵，若有人起而掘之，有所發現，則是大有功於古史矣。原書二〇二面又引丁在君之言曰『禹是石器時代的人物』。夫禹之有無既尙待地下發掘之證明，則其是否『石器時代的人物』，更不成問題矣。

顧君疑禹而不疑湯及文王武王，何也？原書一〇九面謂『湯武文王的來踪去跡甚爲明白；他們有祖先，有子孫，所以雖有神話而沒有神的嫌疑』。夫所謂來踪去跡甚是明白者，不過僅據十數篇可信之書經與詩經而已。詩，書上所記之人物，凡年代愈久遠，其事跡愈簡單，故於武王甚詳，於文王則略，於湯則又略，而

於禹則尤略。此乃時間與材料之關係使然，此不足爲其人有無之確證也。又如所謂『有祖先，有子孫』者，實則在可靠之數篇書經內均不可攷，余又未知顧君果據何書以得其『明白』？據顧君之意，書經內可信之商書，僅有盤庚一篇；然余於此篇內未能攷得湯之祖先子孫爲何人也。余前已言明詩經內之商頌爲東周時代宋人所作，距湯時約有千餘年，其所言湯之祖先子孫果可信乎？若東周時代之商頌能爲湯有祖先有子孫之左證，則東周時代之鴻範左傳及古本汲冢竹書又何不可爲禹有祖先有子孫之左證乎？然則顧君果據何種古書以見湯之祖先子孫之來歷甚是明白乎？余昔年頗疑史記殷本紀所記殷代帝王多不見於書經。然據現時地下發見之殷墟甲骨文字，㊱余又頗能證明湯之祖先子孫，與史記殷本紀所載大半相合。此見太史公作殷本紀並非僞造也。蓋史記於三代世系必根據王家所藏之歷代諜記，㊲故爲可信。然非發現地下之甲骨文字，余亦不能證明殷本紀之爲可信也。推之夏本紀或亦如是，但惜至今尚無所發現以證明之耳。余甚願顧君注意於地面下之發掘，勿徒用心於書本上之推求也。

西人研究上古帝王之有無，或以尸骨爲證，如棺外記其姓名，棺內存其遺骸，則知上古果有其人矣。埃及發掘上古帝王之木乃依（mummy）現均陳列於開柔博物院，（Cairo Museum, Egypt）可攷而見也。若其無墳墓可攷，則可以古碑古器爲憑。如埃及古后亥特色素之尖碑（Obelisks of Hatsheptsut），㊳巴比倫古王沙耳貢之圓石（Stone Object of Sargen I），㊴亦可證明上古有其人矣。吾國人素不敢發掘古人墳墓，而上古石碑之存者亦不可見，何也？呂氏春秋求人篇曰，『得五人佐禹，故功績銘於金石。』

[30] 此見上古久已有銘功於金石之事；假如禹眞有其人，則禹碑禹鼎或當有之矣。後人既未見禹碑禹鼎，而宋人所見之夏禹紀功銅鐘[31]今亦不存，無以定其眞僞。王靜安君常舉秦公敦齊侯鎛鐘銘文中之禹字以證禹有其人。[32] 然秦敦齊鐘皆東周作品，非能代表夏禹時代之器物也。余攷孟子載『禹之聲尙文王之聲，……以追蠡。』據漢人趙岐注，追爲鐘鈕，蠡爲齧絕，[33]此言夏禹之鐘鈕欲絕，故時人因謂禹之用樂過於文王也。因此可見禹實有銅鐘，在孟子時尙存，且必爲當時人所共知之器，故舉以爲言。禹之銅鐘自可爲禹有其人之一證。今世所存千餘年前之銅器甚多，禹距孟子時代約亦不過千有餘年，故知孟子時代所見之禹鐘或非僞造之品也。然宋人所見之禹紀功鐘，是否即是此鐘，則不可攷矣。此爲他人所未注意，余故表而出之以資參諮焉。夏禹造鼎，又見左傳及墨子耕柱篇，其可信與否今亦無可爲證矣。

書經禹貢篇內有銅鐵等字。顧君引胡適之君曰，『鐵固非夏朝所有，銅恐亦非那時代所有』（原書一〇二面）。原書未能舉出證據，無從辨論。然就此語細攷之，亦有討論之餘地。夫西人所謂石器時代，銅器時代，鐵器時代三大期者，不過舉其人民所用之多數物料言之，並非言石器時代之內無銅，或銅器時代之內無鐵也。銅鐵均爲天然的礦產，或見於石面，或藏於地中，無時而不有也。據美人奧士卜恩(H. F. Osborn)之書，[34]則知石器時代之內並非絕無銅器；不過因石易拾取而銅須採製，故用石多而用銅少也。又據英人怕耳勤（F. A. Parkyn）之說，則知銅器時代之內，且常兼用鐵器；不過因銅柔易於採冶，而鐵勁難於採冶，故用銅多而用鐵少也。[35] 又按西國考古學家所定，埃及於六千年前已用銅，三千二百年前已用鐵，[36]此均

於古墓中發現而知者也。德人姆來（F. Muller-Lyer）謂㊲『鐵在東方發現頗早，亞洲非洲民族在半開化的階級已有鐵器，』又謂『三千五百年前，鐵由西亞已傳到埃及。』由以上諸說觀之石器時代之內亦可有銅，銅器時代之內亦可有鐵，且鐵在亞洲固發現甚早矣。禹貢之眞僞自是別一問題，然在夏朝，即在中國三千年前，其民族已知銅鐵，並用爲貢器，似非絕對的不可能之事。且鐵既用爲貢品，則知當時所用者固不多也。

原書一二〇面又引胡適之君曰，『夏代彝器從沒有見過；即學者攷定的商代彝器亦並無確實出於商代的證據。』余謂此實爲吾國考古學上一大問題也。孟子所記有禹鐘，㊳宋人所見古器，有夏帶鈎，及夏爲紀功銅鐘。㊴今皆不存，其爲眞僞自不可攷。後世地下亦有時發現極古之銅器，然多因其無文字，無銘識，未有敢定爲夏代之器者也。實則西國考古學家發掘古器，必以土地層累之狀況，與埋藏他物之關係，而決定其年代，並不僅以文字爲憑；因年代愈古，必不著文字故也。此係專門之學，吾國人多未知此，姑不具論。禮記大學篇載湯之盤銘，今已不存。然商代銅器，至今尚確有可信之器物爲證，未可一筆抹殺。譬如淸末淸苑發現之三句兵，㊵均爲銅製，上有大祖，祖，大父，大兄等日干紀名。夫周初人固有仍用日干紀名者，然此三句兵著三代之名皆如是，且著其兄名，有以弟承兄之義，其爲商代遺物尚有何疑？其他如殷墟發現之甲骨文字，其字跡之工整，亦非銅刀不能刻也。㊶如阮文達公作積古齋鐘鼎彝器款識，凡見銅器中銘文有父丁父乙者即指爲商器，固不可盡信，然至遲恐亦爲周初之物也。又如羅叔言君作殷文存，凡見銅器中

銘文有作象形字者，即指爲商器，亦未可盡信，然最晚恐亦爲周初之器也。今人於周代銅器已不懷疑矣。然周代初年既有銘識甚詳製造甚精之可信的師望鼎，盂鼎，克鼎，毛公鼎，散氏盤，虢季子白盤等之大件銅器，則商代已有銅器更有何疑！此西國科學家所謂間接的證據（indirect evidence）是也。夫民族由石器時代進而爲銅器時代，其行甚緩，其程甚久。如謂商代尚無銅器，至周代即能鑄造鐘鼎，是文化可以一跳而進步，則又似反乎科學之常理矣。

原書二〇一面謂『周代始進入銅器時代的假設頗可成立，因爲發現的鼎彝多半是封國後或嗣位後鑄的宗器。』此又太小看周初的文化矣。余定商代已爲銅器時代，已詳於前節，余於此再說明銅器時代之初期爲時甚遠，以釋顧君之疑。吾國銅器時代究竟始於何時，至今尚無人爲之斷定。[32] 據西國考古學家所定，歐洲銅器時代之初期，[33]（Early Bronze Age）至少爲二二〇〇 B. C. 即距今至少爲四二〇〇年以前也。如謂周初『始進入銅器時代』，則吾國上古文化比之歐洲上古文化尚遲千餘年矣。顧君既謂『周初始進入銅器時代』，而同時又謂『發現的鼎彝是封國後鑄的。』夫以將脫石器時代之人物，即能『封國』即能『鑄鼎彝』，斯又奇矣。且現存有銘文百餘言之師望鼎出于陝甘界內，則又知周初太公造鼎當在封國之前矣。今所存周初鼎彝甚多，如內含銘文三十二行四百九十七字之毛公鼎，孫仲容先生定爲周昭王時物，[34]雖無確據，然考其詞義，必爲周初之器無疑。其他如前故宮所藏之散氏盤，焦山所藏之鄦惠鼎，亦均西周作品，無可否認。其他著有年歲之器，如盂鼎著惟王二十又三祀，小盂鼎著惟王二十又五

記。考其銘文之詞意，當爲成王二三年及二五年所造。虢季子白盤著惟王十又二年，考其銘文之詞意，當爲宣王十二年所造。此外周器中製作精巧花紋工細者世多有之，而謂『始進入銅器時代』之人工技術能爲之乎？顧君原書二〇一面又信左傳晉國以鐵鑄刑鼎之說。夫鐵質之難於冶製，遠過於銅，凡有科學智識者無不知之。夫春秋時人既能以鐵鑄鼎，則其人當已習於鐵之爲用久矣。顧君既言『周初時始進入銅器時代』，而同時又信春秋時即能『以鐵鑄鼎』，則當時之『銅器時代』又何短促至於如是乎？此又似非科學之常理所能解釋者矣。

書經堯典篇文字平易，顧君疑其爲僞作。原書六四面舉出可疑之點爲『蠻夷猾夏，金作贖刑』二語。此說本之梁任公，蓋謂堯時不能用夏朝國號，及堯時不能有金屬貨幣也。(四五) 顧君原書六四面又謂『舜對稷說「汝后稷」，實爲不辭。』余按堯時是否稱中國爲夏，古書已無可考。然漢人有用『猾夏』如『猾擾』之義者，(四六)是『夏』字或是『擾』字，即是『擾』字，不必定指諸夏。堯時是否有金屬貨幣，古書亦無可考。然漢人解『金』字曰斤，曰兩，(四七)是金字或指銅塊，不必指貨幣。堯時后稷是否爲官名，古書亦無可考。然漢人書中有引作『居稷』(四八)者，是『后』字未必非『居』字之誤。然則以上三點，尚未能爲堯典僞作之確證也。堯典之眞僞，自是別一問題。魏默深書古微謂此篇爲周史官所修。(四九) 如果爲周史官所修，即如前朝史多爲後朝人所修，尚不能謂之爲僞作也。後人所修之史亦有大不同之點：如其根據前朝史料，則當與信史同等；如其不根據前朝史料，則當與僞作同科矣。此又極難爲四千年以後之人所能辨明者

也。堯舜之有無，依然爲考古學上之問題，當與禹之有無同一解決，是當有待於地下之發掘而後能斷定者也。顧君原書二〇三面又列所擬作之辨堯典禹貢臯陶謨等綱目，頗有研究之趣味，惜其文章尙未作成，故讀者不勝引領之望也。

原書中似有好奇立異之病。如原書五六面謂『戰國時結羣成派的只有儒墨二家。』然余考孟子已言『楊朱之言盈天下，』是楊家至少亦結羣成派也。原書二〇五面謂『巡狩始於秦。』然余考晏子已言『天子適諸侯曰巡狩，』[50]是巡狩至少已始於周代也。原書五七面謂『老子決不在莊子之前。』然余考莊子[51]內篇明言『老聃死，』是老子至少已先莊子而死也。此皆出於同時代之紀載，極有討論之價值。余甚望顧君先立一說，以破孟子晏子莊子之誤，而後下此決論可也。原書一一七面又謂『禹與夏沒有關係。』此問題尤難解決，此因現今不但無夏禹同時代之紀載，即西周以前之紀載，據顧君之意，其眞可靠者亦只有商書盤庚一篇。在盤庚篇中，原無述及夏禹關係之必要，而夏禹之關係在古書中自然全不可攷矣。周末之書，惟論語言『禹，』墨子言『夏禹。』然據論語言『禹，』即謂『夏與禹沒有關係，』似亦未免有證據未足之病。原書八八面謂『論語較爲可靠。』余試以論語言之。余攷論語中歷叙上古帝王，言『舜亦以命禹，』『湯執中，立賢無方，』[52]是禹爲舜以後湯以前之人物。論語又言『禹稷躬稼而有天下，』[53]是禹固爲舜以後湯以前之天子。論語又言『行夏之時，乘殷之路，服周之冕，』[54]又言『殷因於夏禮，周因於殷禮，』是夏固爲殷周以前之朝代。夫禹既爲舜以後湯以前之天子，而夏又爲舜以後殷以前

之朝代，除非舜湯之間又加入一新朝代，則夏與禹之關係可知矣。然在舜與湯之中間，除夏朝而外，尚有他朝乎？

顧君書中亦似有望文生義之病。原書二二六面謂『呂氏春秋所謂周鼎，就是左傳所謂夏鼎，即九鼎』。此據呂氏春秋先識覽㊄『周鼎著饕餮』之語而爲此言也。然因此一語，即謂周鼎即夏鼎，即九鼎，余實未見其有何理由。呂氏春秋所謂周鼎，何嘗言周王所作之鼎，更何嘗言九鼎，不過泛言周人所鑄之鼎，上著饕餮之形而已。余昔年經理古玩之業，常見陝西河南出土之周鼎著饕餮者甚多。古玩商人皆呼爲饕餮鼎，如銘文不多，每具僅售千元上下，至今余尚存數器。若以之爲夏鼎爲九鼎，又何足勞楚莊王問其輕重如左傳所云乎？前言原書因說文訓禹爲蟲，遂謂禹爲蜥蜴；因商頌『禹敷下土方』，遂謂禹爲天神；因論語『禹稷躬稼而有天下』，遂謂禹爲耕稼的國王（原書一〇六面至一一九面）：似均未免有望文生義之病，與顧君所標之治史方法未合。又如原書自序七一面謂『閻羅王，即是尼羅河(Nile)之神，聲音相合，甚爲可信』。然余攷閻羅實爲梵語閻摩羅（Yamaraj）之縮音，猶觀音爲梵語觀世音之縮音，故知閻羅與尼羅其聲音實無甚關係也。

原書辨論古史，往返凡數萬言，平心靜氣，不躁不矜，極合學者之態度，甚爲可敬。惟自二一七面至二六〇面之間，有一二篇文字頗雜以鬪意氣之詞句，似稍失學者之態度，深爲可惜也。蓋因柳翼謀君作『以說文證史必先知說文之體例』一篇，謂『欲從文字研究古史，盍先讀熟許書』（原書二二二面），此蓋譏顧君徒

知以說文證史而未知其誼例也。由是又引出顧君及其友人數萬言之討論。然其言多就文字立論，似與古史無甚關係。此因說文本爲東漢人雜鈔而成之字書，原無證上古史之價值，雙方不必因此多費筆墨也。原書二六四面載容庚君答柳君曰，『如欲辨顧先生古無夏禹之說，當取秦公𣪘「鼏宅禹責」齊侯鎛鐘「處禹之堵」證之。』此蓋譏柳君徒知以說文證史而未知以古器證史也。余謂柳君所舉之說文，固未能使容君心折；而容君所舉之古器，亦未必能使柳君心服。蓋以秦公敦，齊侯鎛鐘銘文中禹字證明禹有其人，王靜安君已先言之矣。(三六) 然此二器均爲東周作品，毫無疑義。如使東周作品能證明禹有其人，則論語中之『禹有天下』早足爲禹有其人之明證矣，又何待於秦敦齊鐘之力乎？夫以西周作品如呂刑中之禹尚不能滿顧君之意，而謂東周作品如秦敦齊鐘中之禹能服顧君之心乎？是猶見餅不能充飢，而欲代之以茶矣。顧君獨於此點不加辨正，抑又何也？

在西國，凡研究上古史事，純爲考古學家之責任。歷史學家不必皆是考古學家，故作上古史者必須借用考古學家所得之證據。今顧君僅作文字上之推求，故難得圓滿之結果；然此因吾國考古學之成績不良，不足以爲顧君之資助故也。昔英人阿蘭(H. G. Allen)曰『中國古史極難研究，既無外人記載以作參攷，又無古碑古墓以作見證。』(三七) 此即言治吾國古史而僅憑本國數篇舊書，不足用也。昔年埃及人印度人自作之古史全不可信，英人用五十年之發掘成績，而後能改造埃及印度古史，使之可讀。此吾國人士所當奮勉，然此豈一人一時之力所能成功者哉？余讀顧君之書既竟，甚服其用心之專，立志之勇，而預料其所用之

治史方法足在吾國史學界內發生極大變化，故余承認其書爲近年吾國史學界最有關係之著作。茲僅就個人意見所及並就個人覺其在科學上論理上未能滿意之處試述數點如上以副顧君自序上所求『忠實』之告。 顧君所標之治史方法雖極精確，然如堯舜禹等均爲歷史前（Pre-historic）的人物，終當待地下之發掘以定眞僞，實不能僅憑書本字面之推求而定其有無者也。 余甚願顧君能用其方法以治周以後之史事，則其廓清之功有益於學界者必大於此矣。 顧君之書雖未求得結論而三千年以前之堯舜禹者其存在已受其影響，而其地位已覺其動搖，則此書勢力之大亦可驚矣。

一 史記卷一第三〇頁上……三一頁下，同文局本。

二 崔述，考信錄提要上及自序，上海古書流通處翻印東壁遺書本。

三 史記五帝本紀全採古本孔子家語五帝德及帝系姓二篇，此二篇今存大戴禮內。

四 崔述曰『孔子斷自唐虞，司馬遷乃始於黃帝，近世以來乃始於庖犧氏』考信錄提要上第二一頁下。

五 崔述曰『古人不料後人之學之博至於如是』考信錄提要上第二二頁上。

六 H. Carter. The Tomb of Tut-ankh-amen, pp. 75-83, 261-280, George H. Doran Co., New York, 1923.

七 A. H. Keane, Ethnology, p. 56, Cambridge University, London, 1901.

八 同(七) p. 65.

九 A. H. Keane, Man Past and Present, p. 15, Combridge University, London, 1920

一〇 同(七)。

一一　史記，卷二八，第一六頁下。

一二　史記，卷一四，第一頁下。

一三　上虞羅振玉存殷代甲骨文二萬餘片，英人 Menzies 存五萬餘片，日本所存者亦不少。西周銅器如毛公鼎，散氏盤，克鼎，盂鼎，小盂鼎，頌鼎，鄦惠鼎，曶鼎，虢季子白盤等皆可信。

一四　此書在北京農商部地質調查所出版，民國一〇年。

一五　H. H. Wilder, Man's Pre-historic Past, pp. 138-139, Macmillan, New York, 1924.

一六　J. A. Thomson, Outline of Science, Vol. 4, pp. 1093-1104, Putnam, London, 1922.

一七　W. H. Perry, Growth of Civilization, pp. 1-10, Methuen, London, 1924.

一八　C. Read, The Origin of Man, p. 1, Cambridge University Press, London, 1925. 又 H. G. Wells, Outline of History 亦主張此說 Vol. 1, p. 137, Macmillan, New York, 1921.

一九　J. McCabe, Evolution of Civilization, pp. 7, Putnam's Son, New York, 1922.

二〇　H. F. Osborn, Mongolia might be the Home of Primitive Man, Peking Leader, Peking, Oct. 10, 1923. 又 R. C. Andrews, On the Trail of Ancient Man, Foreword, pp. 7-10, Putnam's Son, New York, 1926.

二一　圖（一一）

二二 皮錫瑞經學通論第四五頁……四七頁，思賢書局本。

二三 揚子法言學行篇第二頁下，湖北局本。

二四 王國維觀堂集林卷三第二一頁下，蔣氏印本。

二五 史記集解卷二第二六頁上。

二六 羅振玉殷商貞卜文字攷第三頁，玉簡齋本，又見王國維，觀堂集林，卷九第二三頁……第二四頁。

二七 史記，卷一三第一頁下。

二八 J. H. Breasted, History of Egypt, p. 280, Scribner, New York, 1912.

二九 H. G. Wells, Outline of History, Vol. 1, p. 107, London, George Newnes, 1921.

三〇 呂氏春秋卷二三第五頁下，湖北局本，又按世傳岣嶁碑爲禹碑不可信，顧炎武金石文字記已辨之矣。

三一 薛尙功鐘鼎彝器欵識，卷一第二頁上，上海影印阮刻本。

三二 王國維，清華學校講義古史新證，第二章第三頁上，民國一四年。

三三 孟子趙岐注，卷一四第八頁上，四部叢刊影宋本，

三四 H. F. Osborn, Men of Old Stone Age, p. 461, Scribner, New York, 1915.

又見 E. A. Parkyn, Introduction to the Pre-historic Art, p. 163, Longmans, London, 1915.

三五 E. A. Parkyn, 同上, p. 254.

三六 E. A. Parkyn, 同上, pp. 163, 252.

三七　F. Muller-Lyer, Social Development, 陶譯本社會進化史, p. 90, 114, 上海商務印書館本。

三八　同(三三)。

三九　同(三一)。

四〇　羅振玉夢郼草堂吉金圖，第三冊第一頁……第三頁己未年自印本，又王國維觀堂集林，卷一五第一頁……第二頁。懋德按此三器實爲短刀，弁句兵也。

四一　羅振玉殷商貞卜文字攷，第三一頁上，玉簡齋本。

四二　同上第三一頁上，羅氏謂夏殷周三代均爲銅器時代。

四三　H. H. Wilder, Man's Pre-historic Past, pp. 138-139, Macmillan, New York, 1925.
又見C. Bloetz, Manual of Universal History, pp. 1., Houghtor Mifflin, 1925.

四四　孫詒讓籀廎述林，卷七，第一二頁上，丙辰年刻本。

四五　梁啓超歷史研究法，第一五五頁，天津初印本。

四六　漢孔宙碑曰「東獄黔首猾夏不寧」此語內之猾夏即是猾擾。又按漢李翊碑，樊毅碑中「擾」「擾」二字通用，見洪适隸釋，卷九……卷一一，江寧刻本。

四七　陳壽祺尚書大傳定本，卷四，第二二頁下，廣州本。

四八　劉向列女傳，卷一，第三頁下，四部叢刊影明抄本。又毛詩正義，卷二六，第三頁下，引鄭康成注，廣州仿殿本。

四九　魏源書古微，卷一，第一頁上，淮南局本。

五〇　孟子趙岐孟子題辭，孟子卷二，第六頁下，四部叢刊影宋本。

五一 王先謙，莊子集解卷一，第二〇頁下，王氏自刻本。

五二 論語，卷一，第九頁上，四部叢刊影宋本；又崔述洙泗考信錄卷一疑論語後五篇爲後人所竄，然亦未能舉出證據。

五三 論語，卷七，第一二頁下。

五四 論語，卷八，第四頁上。

五五 呂氏春秋，卷一六，第三頁下，湖北局本。

五六 王國維清華學校講義古史新證第二章第三頁，民國一四年。

五七 H. J. Allen, Early Chinese History, p. 1. Shanghai, Kelly and Walsh, 1906.

一一六 辨僞學史

——從過去說到最近的過去——

曹養吾

（十七，五，東吳大學水荇第一卷，第一期）

梁任公先生講古書之眞僞及其年代，開頭便說：

『……文化發達愈久好古的心事愈强，代遠年湮，自然有許多後人僞造古書以應當時的需要。這種情形，各國都有，尤其是在中國，造假的本領特別發達！……』

的確，中國是有悠久的歷史的，亦可說文化發達頗早的；但是，同樣，我們中國人是特別好古的，特別會假造的。你看我們耳目所及的古書中，眞能說是眞書的到底有多少？嘸！眞是所謂僞書充斥，黑白難分！你看無論

那種學問，總有許多偽書：——經有經的偽書，史有史的偽書，佛學有佛學的偽書，文學有文學的偽書：眞是多極了！眞是多極了！

我們不信嗎？我們恐怕不能不信罷，因爲這些都是事實呀！譬如我們中國的十三經——聖書——中，周禮便是偽書。何以呢？因爲倘使周禮中所記是實，這便違背人類進化的系統；我們雖然可以說後來的未必一定比從前的好，但是從前的決不會比後來的進步。你看周禮中所描寫的社會狀況，不是比較戰國時代更爲周備燦爛嗎？倘使我們相信周禮是周公作，則自周公至戰國間且千年，可謂毫無進步，這不是太奇了嗎？又如論語中孔子說：『未能事人，焉能事鬼？』又說：『未知生，焉知死？』照這兩句看來，我們可以說孔子是個實際主義者，毫無宗教師的口氣；他所說的，又毫無一點宗教的臭味。我們試再看到易繫詞，便大不同了！繫詞說：

『精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。』

這樣，不是與上文所引論語孔子語剛是相反嗎？兩既不能同是，則必有一非！又如偽古文尚書中五子之歌，文從字順，可歌可誦，而周誥殷盤則『詰屈聱牙』。我們可相信五子之歌嗎？倘使你眞相信了，則請問你『爲什麼夏代的詩歌倒比商周通俗得多？難道文章年代愈後愈當詰屈聱牙嗎？……』這樣看來，五子之歌之偽，不必多談了！十三經中，還有爾雅決不是周公做的，十翼（易之一部）孝經決不是孔子做的，論語決不是孔子自己做的。……呀！多極了，一談便發生問題了。其他如史學書，佛學書，文學書，……偽書

偽不勝枚舉。此篇文中將介紹幾本辨偽之書，我們看了這幾本辨偽書後當可瞭解一些。茲以範圍所限，不復多贅。

以上統講偽書，以下便要講辨偽。

爲什麼要辨偽呢？關於這個問題，梁先生分（一）史實，（二）思想，（三）文學三方面論其弊，我們當然有專書可參考，在此地，我們只提出兩點來討論。王充論衡書虛篇說：

『世信虛妄之書，以爲載於竹帛上者，皆聖賢所傳，無不然之事，故信而是之，諷而讀之；覩眞是之傳與虛妄之書相違，則并謂短書不可信用。……』

看了此論，我們便知道不辨眞偽，則是非混淆，靡所適從。我們不研究古代思想事實則已，若欲探求覈究者，不辨眞偽，將何以得古代思想事實之眞？——此一也。又張之洞輶軒語云：

『一分眞偽而古書去其半；一分瑕瑜而列朝書亦去其八九。……』

我們看這點，便知道學問是選擇的；倘是不辨眞偽，則費時而鮮實效，——此二也。的確，爲千年來當然不知有多少聰明才智之士，因誤信材料，誤用偽書，而徒費心血於無用之地的；但是我們生在此革新時期的中國，猶願不鑒前車之覆而力追其故轍嗎？當然，我們未必個個是聰明才智之士，我們亦決不是自冀太急的好名之士；但是，我們不必誤用假材料是必然的事實。總之，我們應當不信任偽材料。但是，我們承認人類每每致爲感情所驅使的；他們未必能處處以嚴格的科學方法來解決是非眞偽。同樣，他們對於古書有容忍

敷衍而大誤後生的。譬如列子一書，應爲周人做的，但是卻給張湛冒了，則列子便是僞書。很有幾個古人，他們因爲列子的文章『簡勁雄妙』甚且說他比莊子還好，——這豈不大誤嗎？所以我們要想知道古代思想和事實的人，不但要能夠認識古書之眞僞，並且要很嚴格的綜合事實，定他一個孰眞孰僞，孰前孰後，直截了當的判他一個死刑，或請他上坐。因爲眞僞定了以後，纔可談古書的價值及材料之采用；否則是『徒勞無功』的呀！

以上略講到一點『爲什麼要辨僞』的問題，以後便要踏入正題，講一點辨僞學的發展史了。但是在未入正文之前，還有一個問題亦須略加解釋——就是僞書由何而成的？

關於這個問題的答案，是很多的。現在略舉幾個重要的寫在下面：

第一種喚做『因託古以傳而僞。』淮南子修務訓云：

『世俗之人多尊古而賤今，故爲道者必託之神農黃帝而後能入說。……』

康有爲孔子改制致序裏說：

『榮古而虐今，賤近而貴遠，人之情哉！耳目所聞覩則遺忽之，耳目所不聞覩則敬異之：人之情哉！…敬異則傳矣！』

信哉！此乃世俗之人之同病也。譬如同是一本老子，我們總說宋版比通行本好得多；同是一塊硯池，我們總說唐硯比現在高得多：因此世人每說凡是古的總比現在的好得多。這樣一條定理，我們不是說他是絕對

錯；但是倘使我們應用這一條定理便覺謬誤百出。因爲即使『古勝於今』是歷萬世而皆準的一條聖諭，但是，難道除了造作眞東西的工藝家學術家而外，並無其他專門造假的僞工藝家僞學術家嗎？唉！就從此點，我們便發見僞物僞書的大宗。因爲我們好古愈篤，便有許多虛妄的人來滿足我們的慾望；然而，我們便從此受到不可訴言的苦味。譬如我們有一部康熙字典，當然是淸版或今版的；但如適有一個妄人說，『我有一部宋版的康熙字典；』現在設想你因篤古而買了這本宋版康熙字典而發見了一種絕世的笑話，你將怎麼樣的悶惱，怎麼樣的悔恨？同樣，我們可以用此以例古書。這是託古作僞的一種最淺薄的一種，亦是不十分重要的一種。在託古作僞的事實裏，要算託古聖賢以傳了。譬如春秋戰國之時，正學術發皇之季，非託古聖無以重其言，無以行其志：故儒墨則俱道堯舜，雖取舍不同，皆自謂眞堯舜；許行則道神農；其實盡出之己也。又如袁了凡創功過格，蓋出之己，而必託之老子文昌；孔子家語蓋出之王肅，而必託之孔子：雖蹊徑各異，而欲託古聖賢以傳則一也。惟王肅之徒，託古之外，又假所僞作以作攻人利器，則用心叵測，不堪設想，而流毒所至，世惟以假古書作攻訐是務：蓋深異乎孔墨輩之託古改制矣！以上是第一種。

第二種喚做『應詔求名利而僞。』漢書儒林傳裏有一段記載，說：

『世所傳百兩篇者，出東萊張霸，分析合二十九篇以爲數十，又采左氏傳書叙爲作首尾，凡百二篇，篇或數簡，文意淺陋。成帝時求其古文者，霸以能爲百兩徵。以中書校之，非是。……』

張霸爲什麼要獻百兩尚書，其最大原因還是成帝的詔求。張霸熏於名利，自然難免不做這樣一個勾當了。

可惜張先生官運不亨，做了沒有多時的大學教授（博士），便爲發現僞跡而革職了。這便是應詔求名利而作僞的一證。又宋濂諸子辨論亢倉子的一段裏說：

『予初苦求之不得，及得之，終夜疾讀，讀畢嘆曰：是僞書也！……後讀他書，果謂天寶初，詔號亢倉子爲洞靈眞經，求之不獲，襄陽處士王士元采諸子文義類者撰而獻之。……』

此又一例也。還有專門爲求賞而造僞的，如北史劉炫傳說：

『……時牛宏奏購求天下遺逸之書，炫遂造僞書百餘卷，題爲連山易，魯史記等，錄上送官，求賞而去。……』

眞可惜，以劉炫一代經師，也做出這種勾當來！此外還有如隋書經籍志梅賾所上的僞古文尚書，齊建武中姚方興所上的僞舜典，統統是迎合帝王的好尚而作僞的。這是僞書由來的第二種。

還有雜而又雜，僞中添僞，原因糾紛，甚難解決的。如列子是張湛做的而託之列子。恐人不信，又委委曲曲的說明得書的程序。還恐人疑惑，又加上了一個經學大師漢人劉向的序。但是他總不曾想到在列子的時候，佛教還沒有流入中國；列子中今有許多佛教的思想在內面，張先生那麼一不留意，把馬脚露出來了！又胡應麟四部正譌上說僞書還有多種，如：

『有憚於自名者，如魏泰筆錄之類。有恥於自名者，如和氏香奩之類。有假重於人者，如子瞻杜解之類。有惡其人僞以陷之者，如僧孺行紀之類。有惡其人而誣之者，如聖俞碧雲之類。有竊成作

而為己有者，如化書本譚峭著，齊丘竊而序傳之之類。』

所以我們可以說：偽書的繁興，固必然之勢也。　但是我們可聽他們冒牌，頂替，造謠，熱昏……嗎？　恐怕不可罷！　我們可以說倘使我們盡信他們，那麼我們無異走入迷魂陣去。　同學們，警鐘在響了，我們可從甜蜜的沈沈大夢中醒來了。　去偽！去偽！

現在本題以外的問題可以說完了；我們言歸正傳罷。　論辨偽的起原，我們為祖宗爭面子起見，可以說是孟夫子。　他曾說：

『盡信書不如無書！　吾於武成，取二三策而已矣！』

但是他的見解未必是科學的，他原來還在闡什麼『仁者之師』的大道理，我們很難表示同情。　戰國末年出了一個韓非，一個屈原，他們倆都有幾句懷疑史實或自然的話。　譬如顯學篇說：

『孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。　堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？』

確是痛快！　不過他只是懷疑而止，沒有正式加以辨斥。　屈原的天問上面也有：

『桀伐崇山，何所得焉？

妹嬉何肆，湯何殛焉？』

一派懷疑古史的話。　與：

『遂古之初，誰傳道之？

上下未定，何由考之？』

一派疑問的話。只是懷疑了沒有反動，懷疑僅是懷疑，終是『疑問』幾句而已。還有列子楊朱篇——偽如我們亦承認楊朱篇是古楊朱遺書的——中也說起：

『楊子曰太古之事滅矣孰誌之哉？三皇之事，若存若亡；五帝之事，若覺若夢；三王之事，若隱若顯億不識一！』

倒確是實話！到了漢朝，出了一個司馬遷，周游名山大川，閱盡古今載籍，發憤著書：結果他的史記一書，坐了二十四史的頭把交椅；他自己呢，成了一個史學的創設者。同樣，他不特是史學的創設者，并還是一個辨僞的開山鼻祖。他曾考據許多不易解決的事實，身歷之不足，再考信之於六藝。譬如他的五帝本紀，便爲後世學者留下點懷疑態度的種子。西漢末年，有許多博士們曾爲了今古文的問題，也鬧過幾次爭論。這幾次爭論眞是歷史上僅見的爭論呀！從西漢哀平（紀元五年後）以後一直到東漢之亡（紀元二一九年），足足鬧了二百多年，沒有解決。到鄭玄出來混糅今古，這種熱烈的爭辨總算暫行止休；但是鄭玄却頂了一面混淆今古的大罪名！二千來年——到現在吧，——這個問題還沒有解決，依舊沒有澈底解決！當那時加入戰線的主將及主題是：第一次是劉歆（古）與太常博士們（今）之爭立毛詩，古文尚書，逸禮，左氏春秋；第二次是韓歆陳元（古）與范升（今）之爭立費氏易及左氏春秋；第三次是賈逵（古）與李育（今）；第四次是鄭玄（古）與何休（今）之爭論公洋及春秋左氏傳的優劣（上一段節自周著經今古文學）；關

了多年，結果還是混淆糅合了事！　因為這種爭論是不多見的史事，且與辨偽史有關，所以夾在此地。　到了東漢班固著漢書，在他的儒林傳並藝文志中，我們並可發見正式辨斥偽書的記載。　藝文志于『文子九篇』下注云：

『老子弟子，與孔子並時，而稱周平王問，似依託者也！』

他如於力牧二十二篇，孔甲盤盂二十六篇，大命三十七篇，神農二十篇，伊尹說二十七篇，天乙三篇……等書，多疑其非真，幷斷其為後世依託。　辨偽學到此，便稍露光輝了。　而王仲任博淹羣書，腹笥洛陽之籍，對於眾流百家，一一能啓其扃而洞其竅：——憤俗儒矜弔詭侈曲，轉相訛贗，迺創題鑄意，著論衡十五卷，二十餘萬言，大較旁引博證，釋同異，正嫌疑，辨偽之總籍，此其嚆矢！　惜夫當世之人，甚誤其作書之初衷，徒以其議論煥發，用假為助談之資：王氏的精神，遂不繼於天下。　魏晉以降，世亂靡極，學者且自湎於昏沈，以此足以消遣世慮，用無志於古籍的得失是非。　在那麼一個數百年的時期裏，在儒家的門庭中或諸子的門庭中，簡直找不到一個帶些辨偽態度的人來；大概那時一般人的心胸，都經過一種消極思想洗滌過的，所以他們不願意在粒粒絲絲上用工夫，那是當然的事實。　加之元嘉之亂，典籍佚散，後起者徵集遺書，反乎添了幾種偽籍，如古文尚書與偽舜典等。　但是梁任公先生說：

『……倘若轉移眼光到研究佛學的人身上去，便可以知道他們對於佛經的偽書是非常注意的。……
……』見古書真偽及其年代。

原來東晉時代出了一個和尚道宣，他編了一本佛經目錄，把可疑的佛經另外編入一門叫作疑經錄：這樣的一處置，就開了後來編輯佛經目錄的疑僞法門。隋衆經目錄便是受他影響的一個好例。以後還有一本愈變愈精的佛經目錄——別本衆經目錄，比了佛經目錄隋衆經目錄更加進步了。可是從中唐編了一本開元釋敎錄，把佛經的眞假混淆了，後來的佛經辨僞學也漸漸衰微了。（上關於佛經目錄的鈔自梁先生的話。）李唐一代，辨僞的人亦可說是不多；但中葉以後却也有幾個人。一方面因爲唐代特別注意詩歌文章，所以一般文學家對於古書是非眞僞大都很少關心的。即使他們引用史實，亦以志在應用，所以常有錯引古事的。如杜子美詠昭君村，有『千載琵琶，曲中怨恨』之句，其實何曾如此！晉石崇王明君辭序云：『昔公主嫁烏孫，令琵琶馬上作樂，以慰其道路之思』，是烏孫公主是烏孫公主，昭君是昭君，昭君並沒有彈琵琶；倘如杜詩所詠，則彈琵琶者爲昭君，豈不大謬？但是因爲杜先生是詩聖，所以後來很有人以誤傳誤的沿用下去還是那麼一種可憐的事？他如韓愈的桃源圖詩，劉夢得的桃源行，又以眞作假；同樣使得後人多一項假故事！所以說唐朝很少辨僞的人物因爲文學家只講有用無用，不講孰是孰非的：這是一方面。還有一方面是篤守師法，不敢自出別裁也是辨僞未見十分發展的另一理由。但是，我們亦可以找到例外。譬如武則天時代出了一位劉知幾先生，他不特於史學有一種獨立的見解，並有特別的貢獻；就是他在辨僞一項上，也與後來者許多啓發，他曾疑到春秋尚書，他也曾指出論語孟子中對於古史的誤謬。他是有唐一代辨僞者的先驅！中唐以後，風氣漸漸轉移了，學者也不如從前那樣拘執成說，墨守師法了：趙匡啖助對於春

秋的研究便是一個好例。我們總想風氣一開，免不得要出幾個人來把沈悶的學術界滌洗一下子。果然，後來出了一個柳宗元先生。他的成績雖然不多，但是在這長期的沈悶後，亦可說是比較滿意了！他很有懷疑態度，他對於列子，文子，鶡冠子，亢倉子，斷其爲僞書或後人雜作。他也說晏子是墨子之後有齊人者爲之：從這點，我們可以看出柳先生並不是徒會說『是僞書也』的籠統學者，他很能從思想方面尋出古書的線索來。所以我們在辨僞學不見十分發展的李唐一代，我們毫無疑惑的舉柳先生爲一代代表。柳先生以外，韓愈與李翺稍有一點懷疑態度，此外恐更不復多得了。

辨僞學一到宋朝，就開始向發展的道路上去了。原來宋人的爲學方法，通常說，與漢人適立於反對地位。一方面，他們受到印度學術的新空氣；一方面，他們就在死氣沈沈的舊學問界反動起來。所以他們爲人很注意自己，同時亦很膽大的懷疑一切古代遺留。我們只要看有宋一代辨僞人才之多，我們亦可以稍稍領略到當時空氣的何等濃厚，他們辨斥僞書的如何熱烈，如何努力！譬如論人數，則北宋有司馬光，歐陽修，蘇軾，王安石，南宋有鄭樵，程大昌，朱熹，葉適，洪邁，唐仲友，趙汝談，高似孫，晁公武，黃震。論成績，則歐陽修的易童子問老老實實的把向來認爲孔子做的繫詞，文言，說卦，序卦，雜卦否認了。此外對於左傳，周禮，都有懷疑批評。他老先生眞不愧爲北宋的辨僞中堅。他如司馬光曾疑過孟子，王安石曾疑過春秋，蘇軾做過書傳，不用古注，亦能挾時代以走向光明。到了南宋，鄭樵做詩辨妄（今佚，惟從非詩辨妄中可領略一二，今人有輯之者）攻詩序不遺餘力，他也疑過左傳。朱熹以一代學者，除注解古書以外，並很直氣表彰吳棫懷疑

古文尚書不是眞書的論條;他的詩傳序更多新解。朱先生,吳先生的懷疑古文尚書是開後來吳澄,梅鷟,閻百詩辨斥古文尚書的先聲的:我們想到閻先生的成功同時便回想到吳朱兩先生的草創。此外在葉適(一水心)的習學記言序目中也可找到他懷疑十翼,管子,晏子,孫子,司馬法,六韜,老子的論條。葉先生以後(葉與朱同時)陳振孫著了一部直齋書錄解題,晁公武著了一部郡齋讀書志,在書籍目錄的著錄中,時常有懷疑古書的討論。後來又有一個黃震,做了一部黃氏日鈔,內中有幾條是辨偽古文尚書的。另外有一位趙汝楳先生著了一部周易輯聞,專辨十翼不是孔子作的,梁先生說他比歐陽修還要澈底。從上,我們可以看到南宋時的辨偽學是如何發達了。宋以後,元吳澄則著書纂言,對於古文尚書有所辨斥。到了明朝初年,我們就可看見一種比較進步的辨偽學作品:這就是宋濂的諸子辨,書中討論四十四種書籍,雖然他這書並不是完全辨斥偽書的作品,但是大部分是討論偽書的。我們同時想到宋先生以前並沒有一本書能夠集許多偽書而討論的;有之,自宋先生始。那麼,宋先生此著眞是空前的貢獻。並且我們在本書之中同時可以看到這本書是『歷來辨偽作品的總賬簿』宋先生做了第一任結賬先生,此點我們應當永遠紀念!宋先生此書辨析偽書有顯見的進步,如辨淮南子條:

『……淮南子多本文子,而出入儒墨名法諸家,非成於一人之手,故前後有自相矛盾者,有亂書而乖事實者。既曰:「武王伐紂,載尸而行,海內未定,故不能三年之喪,」又曰「武王欲昭文王之令德,使夷狄各以其賄來貢,遼遠未至,故治三年之喪,殯兩楹以俟遠方。」三代時無印,周官所掌之璽節,鄭

氏雖謂如今之印章，其實與玉角虎人龍符節並用，不過手執之以表信耳；今乃曰「魯國召子貢，授以大將軍印。」如是之類，不能悉舉也！』

又如辨子華子條：

『予嘗考其書，有云：秦襄公方啓西戎，子華子觀政於秦。又稽莊周所載子華子事，則云：見韓昭僖侯。夫秦襄公之卒當在春秋前，而昭僖之事則在春秋後，前後相去二百餘年，子華子何其壽也？其不可知者一。孔子家語言：孔子遭齊程子於郯。程子蓋齊人。今子華子自謂：程之宗君，受封於周，後十一世併於温。程本商季文王之所宅，在西周，當爲畿內小國。温者周司寇蘇忿生之所封；周襄王舉河內温原以賜晉文公，温固晉邑也。孰謂西周之程而顧併於河內之温乎？地之遠邇亦在可疑。其不可知者二。後序稱子華子爲鬼谷子師；鬼谷，戰國時縱橫家也；今書絕不似之，乃反類道家言；又頗勦浮屠，老子，列禦寇，孟軻，荀卿，黃帝內經，春秋外傳，司馬遷，班固等書而成。其不可知者三。劉向校定諸書咸有序，皆淵慤明整，而此文獨不類。其不可知者四。以此觀之，其爲僞書無疑。』

以上兩節能從（一）文字前後是否矛盾，（二）當時器物之有無，（三）一人年齡之多少，（四）所引他書文字，（五）文字……等多方面觀察，以得一結論。態度既好，方法亦密；即現代辨僞著作中，亦很少這樣作品。可是先生此書乃亂離時所作，隨手撥記，又無參攷（見後序），故亦有失檢之處。顧頡剛先生早已把這點摘出來了。譬如他一方面既以吳子的『五勝者禍，一勝者帝』的話爲然；一方面又以吳起的『與

諸侯大戰七十六，全勝六十四』的事爲合理：這是怎樣的矛盾自陷？ 他稱許尉繚子的『兵不血刃而天下親』的話爲仁慈，卻忘了本書中尙有『古之善用兵者能殺士卒之半，……威加海內』等鼓吹殺人的話。總之，宋先生有時雖然很合科學的去評斥僞書，有時卻免不掉以感情用事，尤其是態度的失於中允。 譬如他恨不使莊子受孟子的教訓，恨不强葛洪改從六藝，恨不把公孫龍子燒了：何等隘於成見，偏於衛道！ 宋濂之後，方孝孺亦克繼其傳，其所著遜學齋集中，定古三墳，周書，夏小正爲僞書，亦屬確當。 明之中葉，更有梅鷟著尙書攷異一書，認僞古文尙書二十五篇爲皇甫謐所僞作：雖然結論錯了，而開清代閻氏辨僞的法門，價值很大。 梅氏以後，焦竑王世貞也各有著作。 到了晚明，辨僞學界又出了一個明星，胡應麟，他著了一部四部正譌，辨析的僞書有一百多！ 其實，他這部書亦可說是專門辨僞的第一部著作！ 因爲雖然宋濂早已做了一部諸子辨，但其中確非純粹辨僞的，有的僅僅議論議論；並且他的書亦並不是單獨成書的，乃是他文集中的一部分。 我們承認宋先生是第一任結賬先生，我們亦可同時承認結賬的賬簿到了第二任胡先生方才把形式和內容確定了。 胡先生的書中，的確有許多結晶品；他除努力辨斥以外，還指導後人以許多方法——還不能不說是胡先生的特別供獻呀！ 他書上說：

『凡覈僞書之道，覈之七略，以觀其源；覈之羣志，以觀其緒；覈之並世之言，以觀其稱；覈之異世之言，以觀其述；覈之文，以觀其體；覈之事，以觀其時；覈之撰者，以觀其托；覈之傳者，以觀其人。 覈茲八者，而古今贋籍無隱情矣！』

胡先生此語，眞經驗之言也，其有利於後生爲何如哉？ 明亡清繼，學者受當局之種種壓迫，轉而思求無關政學之業；於是樸學乃大盛，競攻考據，風靡全國，而辨僞成績之優亦足使前人瞠目。 若閻若璩之尚書古文疏證，承宋以來吳棫（才老），朱熹，吳澄，梅鷟之遺緒，綜合當世學者所得及自己努力所獲：老老實實地把晉以來家藏戶誦之僞古文尚書宣告斬決。 梁任公先生所謂『天下之大勇者』，誠哉！誠哉！ 同時有胡渭先生者著易圖明辨，亦老老實實地把有宋一代的和尙易，道士易，驅出儒家易之外：亦屬勇敢非常。 其次有姚際恆者，著九經通論及古今僞書攷二書，尤能爲有清辨僞學家生色；而古今僞書考一書尤能與諸子辨，四部正譌鼎足，爲辨僞學界三大傑作。 九經通論除詩經通論有成都書局出版本外，餘皆散佚，實屬可惜！ 古今僞書考今全在，爲書雖僅一卷，而所論列者亦已八十餘種。 計全部僞者凡六十八，眞書雜以僞者凡八，本非僞書而後人妄託其名者凡六，兩人共定一書而無從識其主名者凡二，未定著書之人者凡四，總書八十八，類分經史子，所涉極博。 姚之此書雖于辨證考據多所未允，發揮義理方法亦未及胡氏，然綜八十餘僞籍而直名之曰『僞書』，態度之勇，直非拘儒所敢爲矣！ 近人顧頡剛先生對於此書多有批評，今略摘鈔其一部並附己意以實此論。 姚書之失，厥有二端：（一）學力未充，故閒有以不僞爲僞，殊失中允；（二）此書有數條僅曰『予別有通論若干卷』，而對於是條即別無論辨者，致通論失散，而此條毫無價值。 此二失也，實爲全書減色不少！ 他若：

（一）氏既從後漢書證詩序爲衞宏所作，是詩序實爲宏著，非僞書矣；即以爲不可，亦可列入『本非僞

書而後人妄託其人之名者』一項；何必曰『非僞書而實亦同於僞書』？其說不允。又如：

（二）竹書紀年本眞書也，雖經後人竄改，亦未可遽以爲全僞，故氏於此書曰：『予於紀年以爲後人增加。』然既知爲後人增加而非全僞者，何遽列入全僞類？又如：

（三）金匱玉函經爲後人依託之僞書也！故氏於是書曰：『此非仲景撰，乃後人依託者。』夫既知之，何以仍列爲眞書？其他瑕謬尙多，大要亦學力未充有以致此。其論多取前人說，亦未能多所發明。而我人所以必紀念姚氏者，正以其乃結辨僞賬之第三人耳。與姚氏同時者有萬斯同，著書有羣書疑辨，於周禮尤多辨析，四庫提要稱姚氏著書，闢周禮之僞多本之。萬兒斯大，亦辨僞勇者，專著有周官辨非。自斯以後，乾隆間則有孫志祖著家語疏證，把王肅僞造的家語判了一個死刑。同時又出了一個聲名很小的崔述——崔東壁先生。他老先生對於古史古書的辨斥，眞可留一個極深刻的觀念在我們心中。因爲無論你是什麼人，倘然你看到東壁遺書，你恐怕要發生一個小小問題：『他是一個時代錯誤者吧？不然，何以在乾隆至嘉慶中會發出這樣一種清晰的論調？』他對古史認古帝皇系統爲由逐漸積成的；桀與湯，文武與紂沒有君臣關係的；古事古史多有僞託的，……呀，多極了！總之，無論那一段那一節，他都在與古僞書僞事奮鬥之中！我們讀他的書，免不掉敲臺助戰呢。譬如他關詩序便說：

『……詩序好以詩爲刺時刺君者；無論其詞何如，務委曲而歸其故於所刺者！夫詩生於情，情生於境，境有安危亨困之殊，情有喜怒哀樂之異；豈除刺時刺君之外，遂無可言之情乎？且即衰世，亦何嘗

無賢君賢士大夫？在堯舜之世亦有四凶，殷商之末尚有三仁。乃見有稱述頌美之語，必以為陳古刺今；然則文武成康以後更無一人可免於刺者矣！況邶風之雄雉，王風之君子于役，皆其夫行役于外而其妻念之之詩，初未嘗有怨君之意，而以為刺平王宣公，抑何其煅煉也！尤無理者，鄭昭公忽雖非英主，亦無失道，而連篇累牘皆指以為刺忽之詩，其所關名教者豈淺哉？至宋，朱子始駁其失。然自朱子以後，說者猶多曲為序解，以議朱子之失，吾不知其何故也！』

又說：『今欲讀詩，必取三百篇之次紊亂之，了無成見，然後可以得詩人之旨！』說得何等痛快！又如論儀禮一段說：『孔子曰：先進于禮樂，野人也；後進于禮樂，君子也：如用之，則吾從先進。又曰：禮，與其奢也寧儉。今儀禮之文繁甚，而聘食之禮，籩豆之數又奢甚：則其為後進之禮而非周公之制明矣！襄王賜齊侯胙，命無下拜，齊侯下拜登受：是春秋以前，君雖辭，臣未有升而成拜者也。至孔子時始有升而成拜者，故孔子曰：拜下，禮也；今拜乎上，泰也！今儀禮君辭之後，遂升成拜；然則其書固在春秋後矣！春秋之末，家臣有稱大夫為公者。至戰國初，晉韓趙魏氏遂僭稱為諸侯，而仍朝於晉君。魯之三家亦皆稱公。今燕射之禮，諸侯之臣有諸公，若非戰國之世，安有是稱？由是言也，儀禮必非周公所作明甚！』辨證又何等縝密！所謂『自標界說，條理秩然，然後援引證佐以為符驗，於一言一事，必鉤稽參互，剖析疑似，以求其真』者，崔先生真得之矣！不過崔先生迷信孔子太甚，故有時亦很胡鬧。譬如說：『假使無孔子以承帝王之後，則楊墨肆行之後，秦火之餘，帝王之道能復有存者乎？』又如說『人非堯舜，則不能粒食而生，……不能服習禮教而自別於禽獸之

生。然則堯舜其猶天乎？其猶人之祖乎？人不可悖堯舜，故不可悖孔子也；人不可不宗孔子，即不可不宗堯舜也』——見提要下。衛道之味，可謂甚醇！雖然，現之治古史者有取崔說者矣，其價值固不以一二小疵而低落也。至於近世，有南海康有爲者，初從同縣朱次琦問學，早年好周禮，著有政學通論，其後見廖平所著書，遂專致力於今文學。初，嘉慶以後，今古文學之問題又起，常州劉逢祿著有左氏春秋考證，疑左氏爲僞書。稍後，魏源著詩古微，非毛詩而宗齊魯韓三家；又著書古微，不特認僞古文尚書是假託，即漢書藝文志『古文尚書十六篇』亦全是假託。蓋至此而劉歆造僞也，發生問題矣。光緒間湘潭王闓運弟子廖平著四益館經學叢書十數種，中以今古學考一書爲最有系統，主今文家言，以古文乃劉歆僞造。康有爲之著新學僞經考蓋發源於此，廖以怯懦不克大成，而康則資此以竟全功。康氏此書，說古文是劉歆僞造，故稱僞經，又因古文是新莽時代的產品，所以名新學。全書大意不外六點：（一）西漢無所謂古文，凡古文皆劉歆僞造；（二）秦始皇焚書六經並未受災，西漢今文十四博士的傳本並無殘缺；（三）篆隸之說不可信，孔子時所用字體就是秦漢時通行篆書，就字體說也無所謂古今文；（四）劉歆想遮掩作僞的痕跡，所以校中祕書時，對於一切古書多加淆亂；（五）劉歆作僞的動機是想佐莽篡漢，所以崇奉周公而毀滅孔子的微言大義；（六）古文所以流傳，是因爲東漢的『通學』及鄭玄的混淆家法。他繼續又著了一部孔子改制攷，說先秦諸子都是託古改制，所以六經是孔子的宣傳書，堯舜是孔子所託的理想社會。他老先生思想的激銳，眞是中國學術界的颶風而辨僞界的急雨，他影響所及，無論是國家社會或是後來的學術界，都起了一種變動。現在

他老先生雖然由腐化而死了，但是他所用在他所著書裏的精神，無論如何，不會立即消滅的。我們只要看崔適的著春秋復始與史記探源，便是受他的影響。就是現在胡適之先生，錢玄同先生，顧頡剛先生等治學，也稍有一些受他的影響：這是顯然的事實。辨僞學史講到此地，便走入剛剛過去的最近時期了。在這個時期中，我們欣喜非常，因爲此處更有比較樂觀的叙述。綜而言之，我們可以說：在這時期中有兩個特點。一方面是新材料的發見，一方面是外來學術的激厲。關於外來學術對我國學術界的影響，我們既不要用『中學爲體，西學爲用』的偸偸掩掩的言辭來裝飾門面，我們眞願意直直爽爽的說『眞大，眞大！只是沒有影響得澈底！……』至於新材料的發見，我們不妨在此略爲介紹。新材料的大宗，我們可以說有三種：（一）甲骨文字，（二）敦煌及西域諸地之木簡，（三）敦煌千佛洞之古書。關於甲骨文字的著作記載極多，我們不妨引容庚先生所述甲骨文字之發見及其考釋一文中的一段：

『甲骨文字發見於河南安陽縣城西北五里之小屯中，東西北三面，洹水環焉，殆史記項羽本紀「洹水南殷虛上，」彰德府志所謂「河亶甲城」者是也。羅叔言先生曾親履其地，謂「出甲骨之地，約四十餘畝。其地種麥及棉，鄉人每以刈棉後即事發掘，其穴深者二丈許，掘後即填之，復種植焉。甲骨之無字者，田中纍纍皆是。甲骨以外，蜃殼至多，與甲骨等。古獸骨亦至多，非今世所有。角之本近額處相距約一二寸許，有環節一，隆起，如人指之著指環者然。」清光緒二十五年（民國紀元前十三年）始出現於世。其文字刻於龜甲獸骨上。估客攜至京師，售於王懿榮。二十六年秋，王氏

殉國難，所藏千餘片盡歸劉鶚，以後所出亦盡歸之；總其所藏，約過五千片，曾選拓千片印行，名曰鐵雲藏龜。繼劉氏之後者爲羅叔言先生，於宣統二年間曾命山左及廠店估人至其地盡力購求，一歲之中，所獲逾萬。意不自慊，復命其弟振常婦弟范兆昌親至洹陽采掘，所得又倍於前。於民國紀元，排比墨本印行殷虛書契前編後又印行殷虛書契後編，殷虛書契精華，鐵雲藏龜之餘。猶太婦人迦陵得劉氏舊藏甲骨印行戩壽堂所藏殷虛文字。日本人林泰輔亦印行龜甲獸骨文字焉。同時出土者，尚有系璧，疏匕，笄，罄，鼈族，及雕犀雕骨雕象諸殘器。雕器至精雅，與彝器之雕文相同。又有古彝器斷耳嵌以寶石工巧無比。羅先生集古器物五十五，爲殷虛古物圖錄印行。』——見北大國學季刊。

這是關於甲骨發現的小史。關於木簡呢？我們可以引王國維先生觀堂集林第十四流沙墜簡序裏的一段來說說：

『光緒戊申，英人斯坦因博士訪古於我國新疆甘肅，得漢晉木簡千餘以歸。法國沙畹博士爲之攷釋。越五年癸丑歲暮乃印行於倫敦。未出版，沙氏即以手校之本寄上虞羅叔言參事。參事復與余重行考訂，握槧踰月，粗具條理，乃略考簡牘出土之地，弁諸篇首，以諗讀是書者。案古簡所出厥地凡三：一爲敦煌迤北之長城，二爲羅布淖爾北之古城，三爲和闐東北之尼雅城及馬咱托拉拔拉滑史德三地也。敦煌所出皆兩漢之物；出羅布淖爾北者，其物大抵上自魏末迄於前涼；其出和闐旁三地者，都不多二十

餘簡，又無年代可考。然其最古者，猶當爲後漢遺物；其近者，亦當在隋唐之際也……』

我們還可以引樊抗父先生所記最近二十年間中國舊學之進步一文中關於木簡的記載來申述申述。該文說：

『漢晉木簡，此實英印度政府官吏匈牙利人斯坦因博士所發掘也。博士於光緒壬寅癸卯間，曾游我國新疆天山南路，於和闐之南發掘古寺廢址，得唐以前遺物甚多。復於尼雅河之下流，得魏晉人所書木簡約四十枚；博士所著于闐之古蹟中，曾揭其影本，法國沙畹教授爲之箋釋。又於丁未戊申間，復游新疆全土及甘肅西部，於敦煌西北長城遺址，發掘兩漢人所書木簡約近千枚。復於尼雅河下流故址，得後漢人所書木簡十餘枚。於羅布淖爾東北海頭故城，得魏晉間木簡百餘枚：皆當時公牘文字及屯戍簿籍。其後日本大谷伯爵光瑞前後所派遣之西域探險隊，僅於吐魯番側近，得魏晉間木簡三四枚而已。故木簡之發見，殆可謂斯氏一人之功。斯氏戊申年所得之木簡，沙畹教授復爲之考釋，影印成書。羅君（振玉）復與海寧王靜安氏（國維）重加考訂，於甲寅之春，印以行世：爲流沙墜簡三卷，考釋三卷，補遺一卷，附錄二卷』。

關於敦煌千佛洞所出古書的記載，陳萬里先生在所著西行日記中敦煌千佛洞三日間所得之印象裏說：

『敦煌千佛洞自伯希和（一九〇七年冬）斯坦因（一九〇七年三月，同年五月，寫本畫繡計運去三十餘箱）二氏先後將寶物捆載西去之後，遂爲世人所注目。吾國學者如羅振玉王國維輩依據

千佛洞所已發見之古物，頗有著述以餉士林，於是國人亦知有千佛洞矣。顧實地調查者，除伯希和斯坦因二氏外（在斯坦因氏之先稱述千佛洞畫壁者有匈牙利人洛克濟教授及伯爵斯起尼氏）僅有二三日本人及德國人之遠征隊，國人反無聞焉。……』

樊氏更有比較詳細之報告：

『敦煌千佛洞……石室之開，蓋在光緒己亥庚子之際，然至光緒季年尚未大顯。至戊申歲，斯坦因博士與法國伯希和先後至此，得六朝及隋唐所寫卷子本書各數千卷，及古梵文古波斯文及突厥回鶻諸古國文字無算。前後復經盜竊，散歸私家者亦數千卷。其中佛典居百份之九十五。其四部書爲我國宋以後所久佚者：經部則有未經改字之古文尚書孔氏傳及陸氏尚書釋文，麋信春秋穀梁傳解釋，鄭氏論語注，陸法言切韻；史部則有孔衍春秋後語，唐時西州沙州諸圖經，慧超往五天竺國傳，（以上幷伯氏所得）子部則有老子化胡經（英法俱有之），摩尼教經（京師圖書館藏一卷，法國一卷，英國亦有殘卷，書於佛經之背）景教經（德化李氏藏志玄安樂經，宣元至本經各一卷，日本富岡氏藏壹神論一卷，法國國民圖書館藏景教三威蒙度讚一卷）集部則有玄謠集雜曲子及唐人通俗詩小說各若干種，（玄謠集藏倫敦博物館；通俗詩及小說，英法皆有之，德化李氏亦藏有二種）而已逸四部書之不重要者及大藏經論尚不在此數。皆宋元以後所未見也。』

關於新材料的發見如以上所述，吾們亦略可知道一些原委了。其他如河南新鄭縣古器的發現，及河南孟

津縣古器的發現，同樣對於學術界有新助力的。我們在上面不憚煩的引各家關於新材料的發見來抄在本文裏，正因爲新材料能給予學術界以新助力與新空氣。牠們不特對於考古學史學有特殊供獻，即對於辨僞學亦何嘗不然。譬如甲骨文字的發現，便給予文字學以許多新的見解；而同時許叔重先生所造的文字學聖經——說文解字——也有些立脚不住了！王國維先生考訂木簡，確能把雜亂無章的西域的候官及烽燧加以整理，使有一明晰的觀念；不過這是在辨僞學以外，而在史學之內。還有唐以後有改經的陋習，現在敦煌石室中却有未經改字的書：這種對於考證工作上是很有幫助的。又如伯希和氏所得切韻三種，與廣韻相較，我們可以知道廣韻中確包含切韻原本。此外，新材料的發見，還可根本改造辨僞者對於僞史僞書僞事的新觀念。譬如我們不信尚書等書關於堯舜禹湯所載是實，我們知道徒恃文字上來辨斥是不可能的了，所望能如龜甲獸骨文字等的古物出來證實他。於徒恃文字來辨僞以外，現在更添了一個用地下寶藏來做助手或主角的新觀念：這不能不說是學術界的大變遷，辨僞學界的新政策呀！我們述最近的過去一時期中兩特點，便於此告終。

我們既說了這時期中的兩大特點，現在來講這時期中產生了什麼大成績，成有什麼進步。關於成績，我們很難歸納；只有一個最可紀念的王靜安先生很努力的做攷訂的工作，可惜他現在死了，悶極死了。但是他雖死，他所探求得的成績實在足使學術界樂觀的！他老先生不特知道辨僞，更進一步而向建設的路上猛跑。只是道路上荊棘太多了，把一個正在猛進中的國維先生送掉；這是多麼可悲痛的事體！對於他

老先生，我們應當永遠的紀念着，永遠的紀念着！ 其他成績，現在還在進行之中，將來一定有很好的結果。

最近顧頡剛先生的古史辨，我們在此地也應當介紹一下：

顧先生有志史學是從小就具的，幷且他並不以爲著了第一集，第二集……的古史辨就算心滿意足，大功告成。 他眞要用九牛二虎之力殺進中國古代的死人堆裏而探求個明明白白，以根本改造古史。 他的思想的來源，當然是多方面的，近代學術思想呀，師友的討究呀，……都是；而影響他最大的要算上述的個聲名很小的東壁先生了。 雖然顧先生決不像崔先生那樣崇拜，保護……孔夫子，但顧先生所受於崔先生者亦決不是那一派感情的護道態度。 不過在這制度比較自由一些的時代裏，學術比較開明一些的環境裏，所以顧先生所著的書比崔先生的更有精彩，更有效力！ 他從懷疑僞書到僞史，從禹以及堯舜以前古帝王全體。『推翻層層堆積的古僞史』（非顧君原文，因手無本書，照意寫出，並加推翻兩字）一句東壁先生含有是意而未明出諸口的口號，由顧君的此書而散揚在學術界的空氣裏了。 古史辨一方面使人想到東壁先生，一方面却有自己的建設。 一方面是辨僞的傑作，一方面又做了古僞史的清單。 看呀！那麼偉大的一座一座的神像——禹呀，黃帝呀，神農呀，——倒了，倒了！ 此書之能力如斯其大，只是地下的寶藏還沒有充分的發現出來，顧先生的古史辨也不免在古紙堆裏亂殺而已。 我們想到此書之好，同樣想到如何去發掘寶藏，使得有更好的古史辨出現，同時有更好的古史來滿足我們的慾望。

上面講了一些最近的過去成績，下面便要講辨僞學上有什麼進步。 進步嗎？ 有。 方法的進步，尤其

是該紀念的。我不妨拉夫式的拉幾位現代中國導師的已出論條來說明這點。前年胡適之先生做中國哲學史大綱，對於辨僞書告訴我們有五個法門。他說：

『凡審定眞僞，須要有證據，方能使人心服。這種證據，大概可分五種：

（一）史事　書中的史事，是否與作書的人的年代相符；如不相符，即可證那一書或那一篇是假的。

（二）文字　一時代有一代的文字，不致亂用。作僞書的人多不懂這個道理，故往往露出作僞的形跡來。

（三）文體　一個時代有一個時代的文體，一個人也有一個人的文體。後人儘管仿古，古人決不仿今。

（四）思想　凡能著書立說成一家言的人，他的思想學說總有一個系統可尋，決不致有大相矛盾衝突之處，故看一部書裏的學說是否能聯絡貫串，也可幫助證明那書是否眞的。大凡思想進化有一定的次序。一個時代有一個時代的問題，即有那個時代的思想。大凡一種重要的新學說發生以後，決不會完全沒有影響。

（五）旁證　還有一些證據是從別書裏尋出的，故名爲旁證。』——見中國哲學史大綱

同是一位姓胡的先生，不過此胡却勝彼胡多了。胡應麟先生到底是明代的人，自然不及二十世紀的胡適之先生了。這個方法上顯見的進步，從有明晰的解釋一層，就可知道了。但是我們並不是說胡適之先生

比胡應麟先生高明得多，胡應麟先生便應當從墳墓裏爬出來拜服於適之先生之前，只是胡適之幸得生在此學術比較開明的二十世紀而已。胡適之先生以外，梁任公先生做中國歷史研究法，也有很詳細的方法告訴我們：（案先生近著古書之眞僞及其時代也有同樣的方法，或更嚴密的方法，此處因下有曹聚仁先生所綜合的表，故從此。）

『僞書孔多，吾儕宜找出若干條鑑別僞書之公例作自己研究標準焉：

（一）其書前代從未著錄，或絕無人徵引而忽出現者，什有九皆僞。

（二）其書雖前代著錄，然久經散佚；乃忽有一異本突出，篇數及內容等與舊本完全不同，什有九皆僞。

（三）其書不問有無舊本，但今本來歷不明者，即不可輕信。

（四）有書流傳之緒，從他方面可以考見，而因以證明今本題某人舊撰爲不確者。

（五）其書原本，前人稱引，却有左證，而今本與之岐異者，則今本必僞。

（六）其書題某人撰，而書中所載事蹟在本人後者，則其書或全僞或一部分僞。

（七）其書雖眞，然一部分經後人竄亂之蹟既確鑿有據，則對於其書之全部須愼加鑑別。

（八）書中所言確與事實相反對，則其書必僞。

（九）兩書同載一事絕對矛盾者，則必有一僞或兩俱僞。

（十）各時代之文體，蓋有天然界劃，多讀書者多能知之，故後人僞作之書，有不必從字句求枝葉之反證，但一望文體即能斷其僞者。

（十一）各時代之社會狀態，吾儕據各方面之資料，總可以推見崖略。若某書中所言其時代之狀態，與情理相去懸絕者，即可斷爲僞。

（十二）各時代之思想，其進化階級自有一定。若某書中所表現之思想與其時代不相銜接者，即可斷爲僞。』

曹聚仁先生前編國故學大綱曾總括胡梁兩先生之說，列爲一表：

辨僞方法
- 人事
  - 從著錄傳授上檢查
  - 從文字體裁上檢查
  - 從事蹟制度上檢查
- 時代
  - 從時代背景上檢查
  - 從進化歷程上檢查
- 思想
  - 從作者根本主張上檢查
  - 從思想淵源上檢查
  - 從思想影響上檢查
- 旁證——從他書徵引上檢查

曹先生此表綜合二氏之長，很可做辨偽者的指導。　以上是關於最近的過去期中辨偽方法的幾節論條：從那裏，我們很可以認識方法的進步。　我個人是深信方法能助長學業的。　同時我亦深信教授們能給與同學的是方法，不是智慧；同樣，同學們所求於教授者亦是方法，也不是智慧。　我們青年人自己承認有時我們竟會有眼不見東西；但是，我們同時亦很冀望有人來使我們把方向認清。　譬如茫茫黑夜的曠野裏，我們只須求到一綫光明，我們或者可從此不向岐路或荒墳間亂撞。　同樣，在層層迷亂的偽書包圍中，我們只冀得一些方法，我們或者可在裏面殺出一條通路來。　我們又深信人類是能努力的動物，決不至在層層包圍中不思出計。　那末，來！我們要讀讀從前的記載，認識認識古代社會與那時的有思想的人！　來！努力，努力！從層層迷亂的偽書中殺出去罷，要勇冠三軍的殺出去！　不要怕，前面的救兵已經到了，——種種破陣的方法呀！

辨偽學史說到此地，便該結束了。　因為以後種種，還看我人或他人的努力而定。　總之，你有一絲一縷之獲也好，有一字一句之得亦好：能努力便是好。　至我個人則深信辨偽界的前途是樂觀的。　到此，我們更可推廣一層來說說。　通常認辨偽的工作是對古書而發的；其實，這句話至多對了一半。　誠然，辨斥古書是辨偽工作之一；但並不是說除了辨斥古書以外便沒有辨偽的工作了。　老實說：辨偽的工作是隨地有用的。能懷疑，能辨詰，便是能讀書。　我們只要知道古今載籍都不是聖經賢典，我們便該存一個疑問——懷疑的詰問——在我們心上。　至少我們可以說：世界中若無『無絲毫不是的東西』，懷疑的態度便決不會絕跡於天下。　最後，我們還應該再說幾句，作本文的結尾。　我個人前在讀東壁遺書的時候，是非常羨慕東壁先

生之膽大而心細。膽大則敢下假設，心細則不致武斷。可是我們青年人每每適得其反，往往膽小心粗：這是何等危險的事呀！所以我個人每每想到：吾們應當那麼樣的放大，放遠我們的目光，使遠近無所隔膜；吾們應當那麼樣的縝密我們的思想，使物無遁形；我們更應當如何放大我們的膽子，俾不致為過去一輩子聖賢豪傑，聖經賢傳……等等所嚇倒，致手足痲痺，束口無聲，閉心無慮？但是我個人覺至今沒有成功：尤其是那一班過去的諸天亡靈以及在世的諸神像——他們每每做成一個一個小神像來梗在我的心上；有時覺會舉起他們的金身來——偉大的金身呀！——壓得我沒頭沒腦。這樣的困苦情形，我個人敢報告出來作本文的收場白。

十五年十月原稿，十六年十一月增改重鈔。

一一七　整理古史應注意之條件

紹來

——質顧頡剛的古史辨

（十七，十二，三，天津益世報學術週刊第六期）

古史是最不容易整理的，也是最容易被人牽強附會的。因為材料稀少，事蹟難攷，所以不容易整理。因為傳說紛紜，是非莫辨，所以容易被人牽強附會。但是謹嚴的整理是難能的，而牽強附會卻是一般人所好的。說得愈新穎，愈離奇，愈博得來人的欣賞，於是古史愈整理愈零亂，愈辨愈不分明。假如古史是供一

些好奇的材料，彷彿小說傳奇之類去欣賞，那倒也罷了，但是論者又帶上史學家的幌子，詳徵博引，而讀者又因奇就奇，以學者相許。於是古史愈弄愈離奇，諸如『禹是動物出於九鼎』，『墨翟是印度人』之類，便層出不窮了！——顧頡剛先生的古史辨，正是這時代之下時髦的產物。

我們整理古史，在零亂的，散漫的，傳說紛紜的記載之中，要求出正確的，系統的觀念，在應用考古學以外，應注意左列幾個條件：

㈠證據確鑿，不可帶模稜的，疑似的性質。

㈡引證須有普遍性。

㈢嚴格遵守邏輯上的規則。

簡單的說，要遵守邏輯上的推理方法。邏輯上推理方法不外三種：㈠演繹推理（Deductive Reasoning），㈡歸納推理（Inductive Reasoning），㈢類比推理（Analogy）。要應用演繹推理，須遵守三段論法的七個規則，相生連珠（Hypothetical Syllogism）的兩個規則，互滅連珠（Disjunctive Syllogism）的一個規則。要應用歸納推理，須遵守內籀之規則。要應用類比推理，須遵守類推之規則。能如此，方爲眞正的整理，然後古史眞相方可明白；否則牽强附會，徒然淆亂古史，結果于學問本身無所貢獻，只增些奇異的論調，滿足一般讀者之好奇心而已。

顧先生的古史辨，懷疑的精神很可佩服，他很致力於辨僞的工作；但是他的態度上，方法上，却太多令人

可議的地方。略舉幾則如左。

㈠顧先生的本意想做成一部『層累造成的中國古史』，說明『古人專好作僞。』但因這個題目範圍太大，想分三個題目去做『一是戰國以前的古史觀；二是戰國時的古史觀；三是戰國以後的古史觀。』後來又覺得這些題目的範圍也廣，所以想一部一部書的做去，如『詩經中的古史，周書中的古史，論語中的古史，……』這是顧先生的自道。因此，他專根據詩經及尚書的一部分，去整理戰國以前的古史。他說，『東周的初年只有禹，是從詩經上可以推知的；東周的末年更有堯舜，是從論語上可以看到的。』他根據錢玄同先生『詩是一部最古的總集，』所以只在詩經上求證據。但是無論如何，詩經是一部文學書，而文學中的故事却有各種來原：

㈠神話（Myths）

㈡古事（Legends）

㈢傳聞（Traditions）

㈣史實（Historical Facts）

因爲文學不是歷史，所以文學上的記載不能做歷史上的證據。文學上的記載不妨矛盾的，衝突的，因爲它原是根據種種傳聞，神話，古事。然而歷史的記載却不能如此。所以文學只能供整理歷史不得已時的旁證，而不是唯一的可靠的材料。（例如文學上可以有孟姜女種種傳說，而歷史上却無孟姜女其人。）

且專就詩書求證據，已不免偏狹，犯了我們第二個條件『引證須有普遍性』。此種毛病，在消極的否定的方面尤其顯著因為假如說，凡詩經上不見的便不是戰國以前的事，須具兩個條件：㈠詩經是戰國以前唯一的書籍，㈡詩經記載一切——至少是大半——古代史實。但是詩經不是戰國以前唯一的書籍，也不能記載所有戰國以前的史實呀！

㈡顧先生討論堯舜禹的關係，謂『詩經中有若干禹，但堯舜不曾一見；尚書中除了後出的堯典皐陶謨有若干禹，但堯舜不曾一見。』因此他斷定堯舜是後起的，是後人假造的。我們可以否定堯舜，但不能用這點薄弱的根據來否定堯舜。假如用歸納推理的形式來表示，是：

詩經，尚書（堯典皐陶謨除外）是戰國以前的書，

詩經，尚書（堯典皐陶謨除外）沒有堯舜，

所以凡戰國以前的書沒有堯舜。

這是誤用歸納推理了！因為戰國以前的書決不止詩經，尚書（堯典皐陶謨在外），不能因此便推定堯舜是後人假造的呀！這又犯了我們第三個條件——嚴格遵守邏輯上的規則。

㈢顧先生論『禹是否有天神性』，根據詩經及尚書（堯典皐陶謨在外）幾點，以為禹是天神。我們知道，在傳說中，故事中，往往好張大其詞，把人的功績神秘化。如山海經所說的『夏禹所治四海內地，東西二萬八千里，南北三萬六千里，』『禹治水時有應龍以尾畫地，即水泉流通』；又如傳說中說禹鑿龍門，用天

其神聖一夜聚成。惟其如此，所以神話傳說只是神話傳說而不是歷史。又如泥馬渡康王，冰橋凝滹沱，以及清代祖先的種種神話，我們不能因此便說宋高宗，漢光武，清代祖先們都是神啊！又如希臘古代有一種『擬人的神』(Human traits of Gods) 而希臘古代的英雄在傳說中多帶有神性，這正是因為是傳說，禹有此種神話。我們不能用傳說中神話中的禹來否認歷史上的禹。

㈣顧先生講禹的來源，以為禹是動物，出於九鼎。他見說文訓『禹』為『蟲』，訓『禸』為『獸足蹂地』，合此二義，頗似蜥蜴，而九鼎上有『螭』，正作蜥蜴之形，似禹有出於九鼎之可能。又因為夔龍是堯典上的九官之二，因魯語有『木石之怪曰夔罔兩，水之怪曰龍罔象，』而左傳上有『昔夏之有德也，……鑄鼎象物，……魑魅罔兩莫能逢之』因此推定夔龍是九鼎上的魑魅罔兩，禹與夔龍同官，自亦可出於九鼎。他說呂氏春秋記樂正夔有一足的傳說，而堯典又說他能使『百獸率舞』，夔之為獸，實無可疑。『推之於禹，頗覺說文所說近是。』我們若這樣牽強附會起來，則古史可變出的花樣正多，豈祗此而已哉！禹與夔，鯀與龍，自有字義上，說文上的講法；但不能因為禹講作蟲，夔講作木石之怪，鯀訓為魚，便不許人名禹，夔，鯀，龍。古代圖騰社會(Totem)都用魚蟲鳥獸百物的形狀作各自的標幟，則顧先生對於圖騰社會的人，都可以否認他們是人了？——這地方又犯了我們第一個條件，『證據確鑿，不可帶模稜的疑似的性質』(註)

古史辨中，諸如此類牽強附會的地方不一而足，此處恕不列舉了。總之古史可懷疑的地方正多，却不能用這種牽強附會的方法來辨明的。懷疑是求知應有的精神；牽強附會，主觀揉合史事，却是治史之大忌。

我們要整理古史，須嚴格地遵守上舉三個條件；否則古史愈整理愈零亂，愈辨愈不分明，——還不如聽考古學家一點點去發現證據的好。

一九二八，十一，二十八稿。

（註）劉知幾史通採撰篇謂「堯有八眉，夔唯一足，……此之乖濫，往往有旃。故作者惡道聽塗說之違理，街談巷議之損實…」按韓非子「哀公問於孔子曰：『吾聞夔一足，信乎？』曰：『夔無他異，獨通於聲。堯曰：「夔而一足矣，使爲樂正。」非一足也。』」顧先生不知夔一足之爲誤解，竟信爲傳說，疑未見史通。又顧先生雖修正禹出於九鼎之說，但不認此種推理方法之錯誤，故舉出之。

118. What Chinese Historians Are Doing in Their Own History. (1)

(The American Historical Review Vol. XXXIV, No. 4, July 1929.)

Arthur W. Hummel

An important phase of the "new thought movement" in China today is an insistent demand for a scientific re-evaluation of the nation's cultural heritage. A concerted effort is deemed necessary to preserve the continuity between the present and the past, and to forestall a too violent break between the old order and thenew; thus confirming the truth of Ruskin's words that: "the power of every great people, as of every

living tree, depends on its not effacing, but confirming and concluding, the labors of its ancestors.'' In so far as the movement aims to reconstruct the past by the methods of literary and historical citicism, it is a very old one, dating back to the so-called school of "Han Learning," which flourished in the seventeenth and eighteenth centuries and aimed at the overthrow of the subjective Sung philosophy by scholarly, objective critisism of the original texts. Unfortunately this critical movement was interrupted after 1800 by the unmistakable decay of the ruling dynasty, by the ensuing political turmoil, and by the too violent commercial impact of the Occidental powers. But the modern revival began with the publication in the early'nineties of K'ang Yu-wei's "The Forged Classics of the Wang Mang Period", and "Confucius' Ideals of Social Reform," which reopened the problems of historical criticism where the great eighteenth-century scholars had left off. The work was continued by his pupil, Liang Ch'i-Ch'ao, but in the last ten years has been carried on with new vigor by Dr. Hu Shih and other Western trained students who have written voluminously on historical method. The reform movement of a generation ago adopted a slogan which was much used by scholars

like Chang T'ai-yen, and officials of the type of Chang Chih-tung; namely, "the preservation of the best elements in the nation's past" (pao-t'sun kuo-t'sui). It expressed a hope which these leaders long entertained, that in spite of the adoption of the purely technological aspects of Western civilization, a large measure of the original purity of the Chinese culture might be preserved. Time, however, proved the impracticability of this negative concept. Before long, therefore, the slogan was changed so that it no longer read the "preservation", but the "reorganization of the national heritage" (cheng-li kuo-ku), for it became increasingly clear that only by a sweeping reorganization could anything be salvaged.

The first problem that confronts the Chinese investigator is the sheer mass of printed and manuscript material that lies at his disposal. This, of course, is to be expected in a country that has the longest unbroken history of any nation in the world, and that began printing books six centuries and more before printing was practised in Europe. It is not surprising, then, to find that even a thousand years ago the Chinese literati were oppressed with the mass of their literary records; for so

long ago as that a native scholar heaved a sigh and exclaimed: "where shall one begin in the study of the seventeen dynastic histories?" Today, however, the number of these dynastic histories is twenty-six, comprising nearly four thousandbooks; not to speak of the far greater number of private histories, and multitudinous other works of an historical nature. The problem of compassing Chinese literature was serious enough when the native culture was all the culture a Chinese needed to know, but it became positively bewildering when in the space of a generation the culture of a whole new Western world was added to it. Naturally the two cultures could be coordinated and made manageable only by the most thorough-going re-evaluation and re-organization.

More important, however, than the magnitude of written materials is their lack of systematization and the consequent difficulty in using them. Those who do have occasion to make use of the older Chinese literature are quite unanimous in saying that, in the light of modern requirements, very little of it was written with a definite plan. As in the case of Western literature before the advent of departmentalized know-

ledge, facts of every description are all too readily jumbled together in beautiful confusion. To be sure, a few great historians like Ku Yen-wu of the seventeenth, and Chang Hsüeh-ch'eng of the eighteenth century emphasized the importance of orderly arrangement and ease of access to materials. One thinks at once of the monumental helps to scholarship which that generation of writers produced: the K'ang-hsi dictionary of 44,000 chacacters; the world's largest printed encyclopedia (T'u Shu Chi Ch'eng) (2) in 5000 volumes; Ku Tsu-yu's "Elements of Historical Geography," published in 1667 in 80 volumes; the Ching Chi Tsuan Ku glossary, and the P'ei Wen Yun Fu phrase-dictionary in which any important word or phrase in the Chinese language can be traced to its source, and its uses in the classical literature exhibited. But there are many wants which need to be supplied: we need classified indexes to all the places, names, and facts recorded in the dynastic histories; we need to facilitate the process of finding words in dictionaries, articles in encyclopedias, and books in libraries; and all the standard literature of antiquity needs to be repunctuated, the texts collated, and difficult passages annotated in the colloquial style. It was formerly

supposed that a good scholar could do without such helps, for it was assumed that he carried these very elementary facts in his mind. This, of course, is no longer practicable now, if, indeed, it ever was in the past.

Still more important than ease of access to materials is the ability to handle them in a scientific manner. It is quite true that outside the realm of the physical sciences the so-called school of "Han Learning" of the seventeenth and eighteenth centuries employed critical methods that were in no respect inferior to the best scholarship in Europe at the same time. The only difficulty was that the realms in which those scholars carried their methods out were too restricted——that is to say, there were some fields into which they did not dare to venture. They did not hesitate, for example, to apply the most rigid scientific tests to the literature of history and philosophy, but they drew the line at a few of the most ancient classics, assuming that these, at least, were beyond the reach of the critic. One of the chief concerns of the modern historical movement has been to approach even the most ancient documents in the spirit of doubt rather than of belief and so break down every self-imposed

barrier to knowledge. So popular has this attitude become that Mr. Ch'ien Hsüan t'ung, a very able teacher in the Peking National University, and an ardent sponsor of the new freedom, has himself taken the name and is always referred to in contemporary literature as "Mr. Doubter of Antiquity" (I-ku hsien-sheng). This doubting approach to the past laid the foundation for another important reform in Chinese historical method which Dr. Hu Shih often refers to as the "bold use of hypothesis" (ta-tan-ti chia-she). The older scholarship was usually too blinded by the vain search after finalities to appreciate the advantage of setting up hypothesis merely to see whether or not they could be knocked down. But those who were not too proud to use this method——men like Wang Ch'ung in the Han period (first century A. D.), Liu Chih-chi in the T'ang (eighth century A. D.), Cheng Ch'iao in the Sung (twelfth century A. D.), and Ku Yen Wu, Tai Chen, Chang Hsüeh-ch'eng, and T'sui Shu in the Ch'ing period (seventeenth and eighteenth centuries)—— are now hailed as the great creative minds of their day. The vitality of the present renaissance is no better attested than in this new doubting approach to the past,

and the abandon with which the younger scholars now break into print with new hypothesis.

As one might suppose, the first problems demanding investigation were those about which doubts were most numerous, and the accumulated debris of antiquity was heaviest; that is to say, that problem of Chinese origins. In 1924 a symposium on this question appeared in the Nu Li Chou K'an, conducted by Ku Chieh-kang, who had studied for a time under Dr. Hu Shih. Mr. Ku was then only thirty-one years of age, and had never studied abroad, but his firm grasp of the best traditions of native scholarship, together with what he had learned of Western methods, made it possible for him to conduct the symposium in the most rigorous scientific manner. These studies were published in 1927 in a remarkable book entitled Ku Shih Pien, or "Discussions in Ancient History." Reviewing this work in the Hsien Tai P'ing Lun a few months later, Dr. Hu Shih declared it to be the most epochmaking study of ancient Chinese history that had appeared in China for a century and a half. As an example of the best type of modern historical criticism in China, and as a record of

the whole "new thought movement" of the past ten years, it deserves to be put into the English language. One would obviously be unfair to Mr. Ku if one undertook to state his conclusions without the necessary supporting evidence, but a few outstanding thoughts may here be set down as showing the trend of his and other's investigations.

In the first place, he is convinced that the first four sections of the Shu Ching, or "Classic of History", which traditional scholarship has always assumed to be the oldest literary fragment of Chinese antiquity——dating back at least to the twenty-third century before our era——are in reality only idealistic reconstructions of the fourth or fifth centuries before Christ. He believes that the whole of the so-called "model emperor lore" arose during the Spring and Autumn (3) period under the ardent desire of Chinese Philosophers like Confucius, Mo-ti, and Mencius to substitute a moral for a military solution of the interminable conflict that was devastating China in those times. Just as the ancient Hebrews sought justification for their noblest ideals by pointing to an idealized future, so the ancient Chinese sought it by pointing to

an idealized past. We need not suppose that in either case there was any effort to deceive; the people of that day were more concerned to have moral certainty than to have historical accuracy. Then, too, the scantiness of literary records in that time made it easier to fill the gaps of antiquity with conjecture than to search laboriously for facts; just as the destruction of the ancient literature in Ch'in times (third century B. C.) opened the door to forgery in the ensuing Han period. The studies of Mr. Ku and others now make it possible to strip off the successive layers of accretions of which our older conceptions of Chinese antiquity were built up. The emperor known to history as the Great Yü is the only one of the so-called "model emperors" to be mentioned in the earliest literary record, namely the Shih Ching, or "Classic of Poetry." The Han clans encountered the Yu lore when they began to move south of the Yang-tze river, say about 900 B. C., and this cult of Yü is still active in Chekiang province where the tomb of the Great Yü is reputed to be. The Yao and Shun lore, on the other hand, although chronologically earlier, actually made its appearance in history much later, perhaps shortly before the time of Confucius. This

accounts for the very significant fact that neither Yao nor Shun are mentioned in the "Odes," nor outside the supposedly spurious sections of the "Canon of History." In the same manner the chronologically much earlier Shen Nung is actually unknown till he is mentioned in the book of Mencius; Huang-ti does not appear until Ch'in times; and P'an-ku, the Chinese Creator, is unknown to literature writien before the Han dynasty (206 B. C.). This curious phenomenon was pointed out more than a century ago by the great critical scholar, (4) T'sui Shu, but its full significance was not apparent until our own day.

With the collapse of the elaborate chronological framework of antiquity goes the alluring concept of an ancient golden age and of a vast, unified empire under the sway of benevolent rulers, which haunted Chinese history, and dominated Confucian political theory for more than two thousand years. Gone is that beautiful picture of emperors who rose to power by sheer merit, who ruled by virtuous example rather than by force, and who voluntarily relinquished the throne when they discovered others more competent and virtuous than themselves. These were the kind of kings the

philosophers wanted the warring satraps to be, but most assuredly they were not the kind of kings that ruled in China in the twenty-eighth century before Christ. Likewise the picture ef a vast empire under one united rule did express a long unrealized ambition that was finally achieved by Ch'in Shih Huang in 256 B. C., but it was never once realized previous to his day except in the imagination of philosophic historians.

If we accept these far-reaching conclusions, we must be prepared, at the same time, for a very appreciable shortening of traditional Chinese chronology. It is still possible to speak in terms of three millenniums of recorded history, but it is manifestly impossible to speak of four or five millenniums as the uninformed still do. The oldest extant inscriptions——those on oracle bones discovered in Honan in 1898——perhaps go back to 1200 B. C. The oldest literary classic——the "Book of Poetry"——has poems which perhaps reach back to the tenth century beore our era. But all hope of pushing authenic Chinese history to an antiquity greater than this must rest on the results of future scientific excavation (5) of which almost nothing has so far been accomplished.

The study of the "Odes" has undergone radical changes during recent years, and is typical of an entirely new emphasis in Chinese literature. The traditional connection of Confucius with these poems is now very generally discredited. The reference in Ssu-ma Ch'ien to a sweeping expurgation at his hands is not borne out by a study of the "Odes" as we now have them, nor by the recorded words of Confucius himself, who commonly referred to them, as "the three hundred poems" as though these were all that were known in his day. It may be, however, as the "Analects" (6) seem to imply, that Confucius had a share in rectifying the music by which the "Odes" were anciently sung. The age-old attempt to interpret these poems as part of the Confucian canon——ignoring the fact that they are for the most part folk-songs expressing the deepest feelings and longings of the common people——did a great deal to blind the Chinese of former dynasties to their true meaning. These meanings are found today, not from a meticulous study of individual words, but from the sense and the rhythm of the whole sentence. Investigation is directed in various strata of society at the beginning of the Chou dynasty when the

poems were first sung, thus giving to these poems an entirely new historical significance, and regarding them as our most reliable source for a knowledge of pre-Confucian times. The officially prepared "Canon of History" (Shu Ching) can thus be checked on the social side by the more natural and truer picture of antiquity preserved for us in the "Odes"; in the same manner as the T'ang, Sung, and Yüan (seventh to fourteenth century A. D.), dynastic histories can be better understood when studied in conjunction with the poems, novels, and dramas produced in the same times.

The authoritative place which the "Odes" hold for a study of the Western Chou period (1122-770 B. C.) is now claimed for the "Analects" in the Spring and Autumn period. Most of what we know about the life and times of Confucius is dependent on this source. Yet, curiously enough, neither the "Analects" nor the book of Mencius were looked upon as first-rate classics until the T'ang and the Sung dynasties (618-1280 A. D.), for it must never be forgotten that the Four Books took their position above the traditional Five Classis only after Chu Hsi (died 1200 A. D.) and

others used them to combat, and finally to absorb, the Buddhist world view. Prior to that time books like the Chou-li, the ancient text of the Shang Shu, and the "Classics of Filial Piety," which are now regarded as spurious, held a position of comparative superiority. But valuable as the "Analects" are today, they also have not entirely escaped the subversive hand of the critic. As long ago as the eighteenth century the indomitable T'sui Shu brought forward convincing proof to show that not a little of the material in the last five of the twenty sections of the "Analects" belongs to a later time. Certain misinterpretations of the life and character of Confucius, which are now current in the West, can be traced to irrelevancies and misstatements of fact that appear in these sections. Moreover, in the fifteen authentic sections there are certain closing paragraphs which have suffered corruption in the process of transmission. It is well known that prior to the invention of paper, individual sections of a work often circulated separately. Being then inscribed on slips of bamboo, or on rolls of silk, it was easy for the loose ends of paragraphs to be mutilated and for irrelevant annotations to creep into the text.

There is much divergence of opinion among Chinese scholars on the question of Confucius's authorship of the "Spring and Autumn Annals". The "Analects" give no warrant for connecting the name of Confucius with them. Three statements in the Book of Mencius are sole authority for believing that Confucius ever wrote them. Mencius, however, is by no means an infallible historical guide. Born more than a century after the death of the master, he lived in an age that was moved by the appeal to antiquity, and he did not refrain from making that appeal when it gave point to his moral teachigs. Students like Dr. Hu Shih, who perhaps are more concerned with the philosophical than with the historical aspects of the "Spring and Autumn," are convinced that it exemplifies admirably Confucius's manner of "rectifying terminology" (cheng ming), i. e., making words correspond to realities. Others like Ch'ien Hsüan-tung and Ku Chieh-kang hold with the great social reformer, Wang An-shih, of the eleventh century that the Annals are merely a series of "disjointed court records" (tuan lan ch'ao pao) of which Mencius and Mo-ti inform us there were many others in their day. Furthermore, Confucius himself declared that he was a "transmitter

and not a creator". Those who think of Confucius in terms of these highly charged sayings of his which have come down to us in the "Analects" find it difficult to believe that the prosaic "Spring and Autumn Annals", whose longest entry consists of forty words, and whose shortest comprises only one word, could have come from his hands. The tendency is to disassociate the name of Confucius from every one of the ancient classics, and to assume that his sole connection with them was to use them as text-books for the exposition of his social and political ideas.

The very complicated problem of the relationship of the Tso-Chuan to the "Spring and Autumn Annals" seems to have reached a stage in which a solution is in sight, if, indeed, a solution has not already been found. The evidence is all but conclusive that the Tso Chuan was not originally intended as a commentary to the "Annals," but was a part of the Kuo-yü, or "Narrative of the States," which was written in the time of the Warring Kingdoms (third to fifth centuries B. C.). That is to say, the Tso Chuan and the Kuo-yü formed originally one book, so much so that even today the two have maximum significance only when they are regarded as one work.

The "History of the Former Han Dynasty" makes it indisputably clear that it was Liu Hsin (first century B. C.) —— a scholar whose name is associated with many forgeries of antiquity——who first extracted the materials from the Kuo-yü and adapted them, with indifferent success, as a commentary to the "Spring and Autumn Annals" The material which he could not so employ he retained in the "Kuo-yü", which remains today a singularly uneven and emasculated work. The lack of success that followed Liu Hsin's efforts must be attributed to the difficulty he encountered in fitting a narrative history of principalities, such as the "Kuo-yü" originally was, to the barest of annals like the Ch'un Ch'iu. It naturally transpires, as Liang Ch'i-chao (7) well points out, that events are recorded in the "Commentary" which are not even mentioned in the "Annals;" that facts are omitted from the "Commentary" which are referred to in the "Anuals" and that still other facts are brought out which contradict the "Annals". While the "Commentary" should, strictly speaking, cover only the period included in the "Annals" (772-481 B. C.) it records events that are known on other evidence to have occurred prior to and subsequent to those dates.

The two most important recent studies on the Shih Chi, or "Historical Record" of Ssu-ma Ch'ien, are the late Wang Kuo-wei's efforts to reconstruct the chronology of Ssu-ma Ch'ien's life, and the late T'sui Shih's very rigorous analysis of the literary sources, entitled Shih Chi T'an Yüan. The question of chronology is still the most crucial one, for until it is known with reasonable certainty when Ssu-ma Ch'ien died, it will be impossible to determine when the record should close, and what parts of it should be attributed to other and later hands. With this question is also involved the difficult problem of the identification of place-names mentioned by the historian, with a view to determinig the course of his extensive travels. Wang Kuo-wei has fixed on the year 98 B. C. as the one in which the historian endured his humiliation and the year 88 B. C. —— or the fifty-seventh of his life—— as the year in which he died. Liang Ch'i-chao holds that in no case could he have carried the narrative later than 101 B. C., and with even more probability concluded with the year 122, when the unicorn was alleged to have appeared to Han Wu-ti, after the analogy of Confucius in the "Spring and Autumn Annals." In any case, it is clear that Ssu-ma

Ch'ien had no time before his death to complete all of the one hundred and thirty sections traditionally attributed to him, and most certainly had no hand in recording events that occured as late as 86, 33, and even 20 B. C. T'sui Shih has isolated ten sections which he believes to be indisputably late, and lists the names of some twenty scholars who are known to have had a hand in adding to or altering parts of the text, not so much perhaps, with a view to falsification as to bring the material up to date. Ssu-ma Ch'ien's great history——the first of all China, and the model of all the succeeding dynastic histories——so usurped the field that for many years after his death no one essayed to write a new one.

This is the vast and interesting task of cultural re-orientation that confronts the Chinese scholars of our day. Addressing his fellow students in one of his most charming essays, Liang Ch'i-ch'ao writes, in a vein of sly irony, "Why should any-one care to pass an uneventful and humdrum existence, ensconced in a Western mansion on some monotonous, square avenue in New York or Chicago, when one has the opportunity, like Columbus of old, to discover another continent all by

one's self and for the first time?" With this view no Westerner needs to quarrel, but it is not amiss to express the hope that the discovery of this new continent will cease to be longer regarded as the sole inheritance and preoccupation of students in every country of the world, each bringing to the task the knowledge which his particular cultural background affords.

Notes:

(1) Paper read before the meeting of the American Historical Association at Indianapolis, December 31, 1928.

(2) Mr. Lionel Giles of the British Museum estimates that this encyclopedia contains between three and four times the number of words in the Encyclopedia Britannica (11th edition). It should be added, however, that the articles are not original in the sense of having been written for this work alone, but are abstracts taken from the whole range of Chinese literature as it existed before 1726 when the ency-clopedia was first published. See Giles, "An Alphabetical Index to the Chinese

Encyclopedia, Ch'in Ting Ku Chin T'u Shu Chi Ch'eng," published by the British Museum.

(3) That is to say, the period covered by the "Spring and Autumn Annals," 722-481 B. C.

(4) No better proof is needed of the mental distraction that overtook China in the past century of harassing contact with the West than the fact that the works of T'sui Shu, the most courageously critical of eighteenth century historians, were lost to Chinese scholarship for exactly a hundred years, or until 1921 when they were rediscovered and again brought to the attention of the world by Dr. Hu Shih. It is true that a part of T'sui Shu's work had been incorporated in the Chi Fu T'sung Shu collection of reprints, but, it had escaped the notice of even so penetrating a scholar as Liang Ch'i-ch'ao. Today it may confidently be said that T'sui Shu's indomitable spirit has become the model of this generation of historical writers. It is worth noting, however, that long before his works were rediscovered to China an original edition of 1822 lay on the shelves of the Library of Congress. In 1928 the library secured another original edition from Japan, and it is known that at least

one other copy of the same edition has recently appeared in Peking.

(5) Excavations of an accidental nature, and mostly for commercial purposes, have been in process for more than two thousand years. But the provenience of very few of the jade or inscribed bronzes which have come from beneath the ground is now known. Until such objects can be studied In Situ, and it can be definitely established from what cultural centres they arose, it will be perilous to draw any far-reaching conclusions from them.

(6) This is the name which Legge, the eminent translator, gave to the first of the Four Books called Lun Yu or "Discourses and Dialogues" of Confucius.

(7) See his Yao Chi Chieh T'i Chi Ch'i Tu Fa published by the Tsinghua Weekly, 1925.

(附)中國史學家研究中國古史的成績

王師韞譯

（十八，十，十六，國立中山大學語言歷史學研究所週刊第九集，第一〇一期）

譯者附言：本文原名 What Chinese Historians Are Doing in Their Own History，是去年十二

月三十一日美國史學聯合會(American Historical Association)在印第安那坡里(Indianapolis)開會時宣讀的一篇論文；原文見美國史學評論(The American Historical Review)第三十四卷第四期，今年七月出版。

現在中國所謂「新文化運動」的一種重要趨向，就是堅決地要求用科學方法，把本國文化的遺產從新估價一次。大家以爲，必須協力保存現在和過去之間的連續性，必不可使新舊之間發生太劇大的裂痕；這正合於拉斯金(Ruskin)所謂「不論什麼偉大民族的力量都像活的樹木一樣，全靠能不抹殺，能夠實踐並且完成祖先的各種工作」。中國這種運動的目標是以文學和史學的批評方法，從新構成一個過去；這實在是一種舊的運動，他的開始一直要回溯到十七，十八兩世紀間極爲興盛的「漢學」家，這一個學派的目標就在於用學者的客觀的態度來批評經籍的原文，推翻主觀的宋學。可惜的是，西曆一千八百年後，因爲清朝的腐敗，跟着來的政治的騷動，以及中國和西方列强在商業方面發生太劇烈的衝突，這種批評的運動隨即完全停止。不過到了最近，他又開始復活，這是因爲康有爲的新學僞經考和孔子改制考出版，從新提出那爲十八世紀學者所擱起的關於史學的批評的種種問題。康有爲的學生梁啓超亦仍繼續担任這種工作，不過在最近十年裡面，胡適博士和曾經留學西方的其他學者，在研究史學的方法方面發表了許多著作，頓使這種運動驟添一種新的力量。前代的改造運動所採用的標語，像章太炎這一班學者和張之洞這一批政客慣常用的，原是「保存國粹」。這種標語乃係代表這些領袖久經考慮的一種希望，就是，不管

怎樣輸入西洋文明所有純粹關於工藝的種種知識，大部分本國文化的原有的精華仍舊應該妥爲保留。不過經過了頗久的時間之後，這種消極的概念分明變成完全不行。所以這種標語很早就已被人改換，已由「保存國粹」變爲「整理國故」因爲中國人越弄越加明白，只有經過一番整理的東西才有被保留的可能。

中國學者最先遇到的一個難題就是材料太多。自然，像中國這樣在世界上有最長的連續的歷史，並在六世紀來，遠在歐洲有印刷術之前，就已開始印刷書籍的一個國家，這原是意料得到的事體。所以我們正亦不必大驚小怪。甚至於一千年前，中國的通儒就已被困在書本的重壓之下；一千年前，已有一位本國的學者喟然長嘆，說：「十七史該從何處讀起？」現在中國已有二十六個朝代的歷史，差不多有四千卷；再不必說那數量更多的私著歷史以及含有歷史性質的其他著作。假定一個中國人只要曉得中國自己的全部文化，怎樣可以瀏覽本國的著作，這個問題就已儘夠嚴重；至若再要這一代人添加一種全新的西洋文化，那眞要把他們弄得茫無頭緒了。自然，要使這兩種文化變成平衡而可以控制，只有經過一番透澈的估價和整理才行。

不過還有一個問題，似比材料太多那個問題更爲重要，這就是他們的缺乏系統，因此很不容易應用。那有機會來看中國古書的人們，差不多異口同聲，都說依照現在的需要講起來，這些著作很少有一種明確的計劃。正像西洋從前沒有各種分科的知識時候，那樣不論什麼記述的事實都草草地在一種美觀的形式裡面混在一起。自然，中國也有幾個史學大家，如十七世紀的顧炎武和十八世紀的章學誠，曾經特別注

重整齊的結構並且設法使人容易引用各種材料。　我們即刻想起那一代著作家對於學術界的貢獻：那含有四萬四千字的康熙字典；那分爲五千條的世界最大（註二）的百科全書（圖書集成）；那在一六六七年出版的顧祖禹的八十卷讀史方輿紀要；那在中國語言裏面所有什麼重要的字或成語都曾考出他的語源並且查出他的原來用處的經籍纂詁和佩文韻府。　不過還有許多缺點，實在該有彌補的必要：我們對於各朝歷史所有的地名，人名和事蹟，還要一種分類的索引；我們對於檢查字典，百科全書和圖書館裏的藏書，還要一種靈便的手續；我們對於古代經典們，還須從新加以標點，對於原文還須從新加以校勘，對於詰屈聱牙的文章還須用現代的語言從新加以註釋。　從前的人們以爲，一個通儒應該不要這些東西，因爲他已把一切主要的事實全都記在心裡。　這在過去，或者真是這樣；不過到了現在，自然已經完全不行了。

又有一個問題，似比設法使人容易引用各種材料的問題更爲重要，這就是，要用科學的方法來對付他們。

這是真的，在物理科學之外，十七，十八兩個世紀的「漢學」家所用的批評方法，並沒有什麼地方不及同時代的第一流歐洲學者。　漢學家的惟一困難就是，他們應用這種方法的範圍過於狹小，——那就是說，還有幾塊園地，他們始終不敢前去冒險。　例如，他們毫不遲疑地應用最嚴格的科學的試驗方法到歷史和哲學上去，但對於最古的幾種經典，却把他們劃入特別的界線裏面，說他們不是批評所能達到。　最近的史學運動之一特色就是，寧可以懷疑的態度，不可以相信的態度來迫近這些被人尊崇的最古經典，因此打倒一切自絕於知識的障碍。　這種態度已是這樣普遍，北京大學一位熱心提倡自由批評的著名教授錢玄同

先生覺自取了「疑古玄同」這樣一個名字，並且時常用到現代的文壇上去。這種對於過去所持的懷疑態度又使中國的史學方法裡面發生另外一種重要的改革，這就是胡適博士所謂「大胆的假設」。從前中國學術界通常都是惑於尋求最後的結論，都不看重假設的利益，以為提出一種假設只能看到這種假設的是否能够被人推翻而已。可是曾經用過這種方法的那些學者——如漢朝的王充（紀元後第一世紀），唐朝的劉知幾（西曆八世紀），宋朝的鄭樵（西曆十二世紀）和清朝的顧炎武，戴震，章學誠，崔述（十七，十八世紀）——現在已被尊崇為各個時代的大思想家。我以為現代中國的「文藝復興」的生機就是對於過去所持的新的懷疑態度和最近學者之醉心於新的假設。

我們可以意料得到，最先要求研究的問題是那最可懷疑和古代的傳說堆積得最為深厚的問題；那就是說，關於中國的起源的問題。一九二四年的努力週刊上面，對於這個問題曾經有過一次論辯，主持這次論辯的人是顧頡剛，他是胡適博士的學生。那時顧先生只有三十一歲，從來未曾出洋去留過學，可是他一方面接受了本國學術界的最好遺教，他方面又學會了西洋的種種方法，所以能用最嚴格的科學精神來主持這次論辯。這些辯論都於一九二七年收入一本著名的著作古史辨裡面。幾個月後，胡適博士就在現代評論上面批評這一本書，說是百五十年來中國關於古史的最有價值的著作。我們如果要舉一個好例來說明現代中國的史學批評，並要紀念中國過去十年裡面的「新文化運動」，實在該把這一本書譯成英文。自然，我們如果只舉他的結論而不輔以各種重要的辨證，決不能表白顧先生的真正意見；不過這裡不

姑略述幾種主要的思想來說明他及其他諸人的研究的路逕。

第一，他深信書經前四篇，一般學者向來認作中國最古的殘篇斷簡，以為至遲是耶穌紀元前二十三世紀作成的，現在只是耶穌紀元前四五世紀時候專憑揣想而翻造出來的產物。他深信通常所謂「模範的帝王的傳說」係在春秋時代（紀元前七二二至四八一年）發生，他的起源是那時代的哲學家，如孔子，墨翟，孟子等所抱的一種熱心的期望，想用道德代替戰爭來解決那時候那種擾擾不安的糾紛。恰如古代希伯來人在理想的將來，為他們的高尚的理想去求解放，古代中國人乃在理想的過去求解放。我們不應該因此設想古代的中國人和希伯來人眞是有意欺人；却該明白，那時代的人們所注意的是鎮定的道德，並不是眞確的歷史。又那時候缺少文字的記錄，恰使容易專憑猜想，而不勤勤懇懇地尋求事實，來塡滿歷史裡面的缺陷；這正像秦朝（紀元前三世紀）焚燬書籍，恰為漢朝人製造偽書的一個極好機會一樣。現在顧先生和其他諸人的研究可以剝去我們從前對於古代中國所有各種概念奠成的各層堆積。中國歷史上面所謂大禹，不過是最早的記錄所載——那就是說，書經所講到的——「模範帝王」之一。漢族似在開始還移到揚子江以南一帶地方的時候，那就是說，差不多在紀元前九百年光景，遇到這種關於禹的傳說；禹的崇拜現在浙江還很通行，據說禹陵就在那裡。在他方面，堯舜的傳說在紀年的序次上面雖是較早，但實際上在歷史裡面出現的時代倒反較遲，似在孔子之後幾年。這可以說明一種極重要的事實，就是，詩經和書經除出後人偽造的幾篇東西之外，並未講到堯舜。同樣，在紀年的序次上面還有更早的神農，他的被人

知道，實在孟子講到他之後；至於黃帝，直到秦朝才出現；中國的始祖盤古則在漢朝以前（紀元前二〇六年）簡直無人知道。這種奇怪的現象是一世紀以前的大批評家崔述（註二）首先指摘出來的；不過他的重要意義直到現在才很分明。

這個精緻的紀年架子既被拆坍，那黃金的古代和在幾個聖君治下的偉大的，一統的帝國，那常在中國歷史裡面作祟，並爲二千年來孔子的政治理論之精華的各種概念，就都跟他同去。那以行仁政而得天下，以德不以力，並且因爲發見別人比自己還有更好的道德而即退位遜讓的聖君們爲主要人物的美麗圖畫亦同去了。現在我們曉得，這些帝王只是哲學家希望那時代那些喜歡戰爭的帝王去做的帝王，却不是耶穌紀元前二十八世紀實在統治中國的眞正帝王。仿此，通常以爲在一個統一的君主之下的偉大帝國，只表明中國人久已懷蓄的一種野心，直到紀元前二五六年前後，秦始皇才做成功；至於秦始皇之前，在實際上從來未曾實現，除却在哲學的歷史家的想像裡面。

我們如果接受這些深刻的結論，同時必須預備，把中國的歷史縮短起來。我們雖仍可以說，中國已有三千年的紀錄，却再不能說她有四五千年的歷史，像普通一般人那樣。那最早的文字，一八九八年在河南出見的甲骨文字，或者可以使我們回溯到紀元前一千二百年去。最早的經典，詩經裡面所含的詩，有一部分也許是紀元前十世紀的遺著。至於希望要把中國的歷史拉長到比這時代還要更早更早的時代去，那還得全靠將來科學的發掘（註三）所得的結果究竟是怎麼樣現在一點把握都沒有。

最近幾年，詩經的研究已經發生根本的變化，並且已經成爲中國文學的一種全新的旨趣。通常所有關於孔子和詩經的傳說現在已經被人推翻。我們現在讀詩或孔子自己的語錄——通常所謂「詩三百」，好像那時候只知道有三百首，——並不能尋出司馬遷所謂孔子刪詩這種事體的痕跡；不過細看論語的內容，孔子也許曾經更正過古代唱詩的樂譜而已。歷代學者都把這些詩解釋做孔子的經典——不管牠們大部分都是歌謠表達民間最深的情感和願望這種事實，——這種解釋乃使從前許多年代的中國人抹煞了牠們的眞正意義。現在中國人已經求出這些意義，並不是由於研究一個一個的字，卻是由於研究全首的情調和節奏。現在的研究已經直接趨向於了解那在周初——那就是說，最先開始歌唱這些詩的時代——各層社會裡面曾經流行過的風俗和社會的風氣，因此已爲這些詩歌求出完全新的一種歷史的意義，並且看作孔子以前各個時代所留下的一種最可靠的史料。我們可用詩經保存下來的這種更自然，更眞實的社會史料來校正官府的文章，書經，恰如我們研究唐宋元（西曆七——十四世紀）各朝的詩詞，小說和戲劇，就更能了解這幾朝的歷史一樣。

由論語可以研究春秋時代的社會，恰如由詩經可以研究西周（紀元前一一二二年到七七〇年）。我們對於孔子的身世以及其他大部分知識，都全靠有這一本書。可是很可怪的，當初中國人並不把論語和孟子看作第一等的經典，直到唐宋（西曆六一八——一二八〇年）；因爲我們必須記住，直到朱熹（死於西曆一二〇〇年）和其他學者利用這兩本書來推翻並且最後吸收那種佛教的宇宙觀之後，所謂四書才爬

到通常所謂五經的頭上去。在這時期以前，現在認爲後人僞造的周禮，古文尚書和孝經反占得比較重要的地位。又據現在的眼光看起來，論語雖是貴重的史料，却亦不是完全沒有可以批評的地方。遠在十八世紀的時候，勇敢的崔述就已求出可以相信的證據，證明論語的最後五篇是後人添作的東西。現在西洋人對於孔子的生活和德行，往往有幾點誤會，這都由於這幾篇文章裡面含有若干錯誤的，毫不相干的說話。又在十五篇眞論語裡面，亦有幾處結束的地方因爲傳寫而有錯簡。我們都知道，在發明造紙術以前，一本著作通常都是一篇篇獨立流行於世，因爲刻在竹簡或寫在絹綢上面，最後幾段通常較易錯落，毫不相干的附註亦很容易誤入。

至若對於孔子曾否著過春秋這個問題，意見更加紛歧了。在論語裡面，我們並不能看出孔子和春秋的關係。只有孟子裡面有三段說話，似乎可爲孔子作過春秋的見證。不過孟子的說話並不是十分可靠的史料。他生在孔子卒後一百年後，並且正是通行託古的時候，他自然亦不是絕不託古以鼓吹他的倫理教訓的。凡是像胡適博士那樣看重春秋的哲學方面而不看重歷史方面的人，大概相信春秋所述很可以代表孔子的「正名」主義，那就是說，使得名實相符的主義。在他方面，錢玄同和顧頡剛則表同情於十一世紀的社會改造大家王安石的意見，說春秋只是一種「斷爛朝報」，我們看了孟子和墨翟的說話，就曉得那時候不僅春秋一種，此外還有好多種呢。又孔子自己宣言他是「述而不作」的。那從這種說話去想像孔子爲人的人們，覺得很難相信，還最長不過四十個字，最短只有一字一段的這樣枯燥的春秋，會是孔子

的手筆。現在的趨勢大概都使孔子這個名字同各種經典脫離關係，並且假定他同牠們之間的惟一關係就是他曾引用牠們爲說明他的社會理想和政治理想的教本。

左傳和春秋的關係問題現在似乎已經求出答案，至少可以看得到了。左傳當初並不是春秋的注脚，却是戰國時代（紀元前三世紀到五世紀）做成的國語這一本書之一部分，對於這一點的證據現在似乎已經很有把握。左傳和國語當初原來只是一本書，就是現在，亦只有把他們當作一本書看才有意義。我們看前漢書，分明見得，這是劉歆（紀元前一世紀）——許多僞造的古書都同他有關係——最先從國語裏面摘出各種材料，來做春秋的注脚；至於他不能拿過來用的其他材料，則仍保留在國語裏面，因此所謂國語乃變爲一種殘闕不全的書籍。劉歆的失敗大概就在於很不容易把各國的歷史如原本的國語，來適合一種最簡單的紀年，如春秋，結果自然要露出破綻，像梁啓超所謂（參看清華週刊，一九二五年）有幾種事體，見於傳而不見於經；亦有幾種事體，見於經而不見於傳；更有幾種事體，傳和經互相衝突。又嚴格講起來，傳原只該敘述經所包含那個時期（紀元前七七二到四八一年）的事體，但在實際上，牠却時常講到在他方面可以證明牠是在這時期以前或在這時期以後的各種事體。

關於司馬遷的史記有兩種重要的研究，就是王國維的努力再作司馬遷的年譜，和崔適的分析牠的源流，書名就稱史記探源。司馬遷的生卒日期仍舊是非常重要的一個關鍵，因爲我們若不確實知道司馬遷死於何時，決不能斷定史記該在那裏結束，那一部分是後人的手筆。這個問題裏面又含有另外一個困難

的問題，就是檢查司馬遷所舉的地名來考定他的遊踪。王國維考定司馬遷在西紀前九十八年受腐刑；死於西紀前八十八年——享壽五十六歲。依據梁啓超的意見，司馬遷決不能敘述西紀前一〇一年以後的事情，並說他或絕筆於一二二年，就是漢武帝獲麟的那一年，因爲他曾自比於孔子之作春秋。無論如何，這是很分明的，司馬遷生前並未完成通常都說是他做的一百三十篇東西，最可以確定的是，他決不曾記述那在西紀前八六年，三三年及甚至於二〇年發生的事體。崔適曾經析出他信以爲後出的十篇史記，並且列舉二十個學者，都曾加添或變更史記的內容；至於他們加添或變改史記的目的，似乎並不在於有意做假，而在於使牠適合當時的情形。司馬遷這部大著——中國第一部歷史，並是此後各朝歷史家的模範——在中國是這樣獨占文壇，在他死後許多年間，沒有人敢再試寫一部新的歷史。

這是現代中國學者所担任的重整文化這種偉大的有趣的工作。梁啓超曾用最有趣的語調，並且帶一點諷刺的神情，同他的學生說「一個人有機會使自己第一次發見一個新大陸，像哥侖布那樣，誰還愛那庸庸碌碌的生活，住在紐約或芝加哥一條單調的街路旁邊的洋樓裏呢？」西洋人對於這種見解，正亦沒有爭論的必要；不過似亦不妨在中國人的面前表白我們的希望，就是這新大陸的發見似乎不必看作只是中國學者的惟一遺產和領土。這塊不知名的地方正亦不妨公開，使各國學者帶他的文化背景所供給的特有知識來到此地通力合作。

（註一）英國博物館有一位 Lionel Giles 曾經估計這部書裡所含的字數，約在大英百科全書（十一版）的三倍

和四倍之間。不過我們還須注意，這部書裡所含各種文字，並不是專爲本書而作的原文，却是從一七二六年本書出版以前所有各種中國古籍裡而摘錄出來的東西。參看 Giles 的中國百科全書欽定古今圖書集成的索引 (An Alphabetical Index to the Chinese Encyclopedia, Chin Ting Ku Chin Tu Shu Chi Ch'eng,) 英國博物館出版。

（註二）沒有什麼事體可以比這十八世紀史學家中最勇於批評的崔述的著作，差不多在中國學術界裡沈沒了一百多年，直到一九二一年胡適博士才再發見，並且再爲人所注意，這回事體更能證明過去一個世紀，中國人因爲同西洋接觸而發生的精神錯亂的現象了。這是眞的，崔述的一部分著作曾被收入畿輔叢書；可是像梁啓超那樣目光銳利的學者也沒有注意到他呢。至於現在，很可以說，崔述的不可磨折的精神，簡直是這一代史學家的最好模範。不過我們很可以注意，遠在中國人重復發見他的著作之前有一部一八二二年出版的書早已擺在美國國會圖書館的書架上面。一九二八年，圖書館又從日本購得另外一部；現在北京似乎亦已發見版本相同的一部了。

（註三）偶然的發掘，並且很帶商業性質的發掘，二千年來就已進行。不過那從地下發掘起來的骨上所刻的文字，現在可以了解的還是很少。若非這些文字將來可以完全了解，並且可以很明確地斷定牠們發生於什麼文化的中心，就算從牠們求得什麼結論也是徒然。